JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS SECUNDUS

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER PRIMUS. Dist. I-XLVIII. — LIBER SECUNDUS. Dist. I-XI.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

REPORTATA PARISIENSIA

CENSURA R. P. F. LUCÆ WADDINGI.

I. Opus hoc Scotus Lutetiæ scripsit. * Vide censuram præfixam operi Oxoniensi. Unde Reportatorum nomen.

Nemo est, qui neget Scotum Parisiis legisse, et repetitis Commentariis Magistrum illustrasse. Primo id præstitit Oxonii diffuse, non tamen integre, uti alias * præmonuimus; hìc plenius perfecit, ad singulas distinctiones adhibita interpretatione. Plurima ex illo opere reportavit seu transportavit ad hos Commentarios, qua de causa passim *Reportata* seu *Reportationes*, vocantur, et a loco, *Scriptum* seu *Lectura Parisiensis*. Opus hoc magnopere commendant, atque a contractiori stylo, a clariori methodo, a solidiori resolutione Oxoniensi præferunt Joannes Major et Hugo Cavellus in limine suarum editionum. Ego profecto non contemnendum putem, imo fidenter dixerim valde placiturum iis, qui in vasto et vario rerum Theologicarum studio brevius et clarius cupiunt edoceri. Oxoniensi non ausim præferre, quippe illinc potissima quæque huc translata sunt, neque aliud hoc videtur, quam Oxioniensis planum et utile compendium. Sola hìc Theologica tractat, et raro interserit Philosophica, quæ tamen passim in Oxoniensi, maximo aliquando legentium tædio, permiscet. Quæstionum resolutiones ferme eædem sunt utrobique, et rarissime secundum hoc opus discrepat a primo.

An Oxoniensi præferendum.

II. Quo ordine quatuor hujus operis libri sunt scripti.

Libros non eodem, quo numerantur, ordine prælegit; post primum interpretatus est quartum, deinde secundum, tertium postremo. Ex ipso opere ita ostendo. Frequenter in quarto, sed maxime *dist.* 12. *quæst.* 3. *num.* 22. citat librum primum, et ibidem *quæst.* 5. *num.* 12. ait se egisse de formis accidentalibus, ut de quantitate, augmentatione et rarefactione, *in dist.* 17, *libri primi*, atque illic promisisse, quod in quarto de iisdem denuo tractaret. Porro fecit eodem loco libri primi, *num.* 6. deinde *dist.* 49. *quæst.* 5. *num.* 9. refert se dixisse

in primo, quod voluntas non fruatur necessario suo fine. Ita dixit ibidem *dist.* 1. *quæst.* 2. Primum itaque librum quarto præmisit.

III. Post quartum Doctor scripsit secundum.

Post quartum scripsisse secundum inde constat, quod *dist.* 1. *quæst.* 1. *n.* 16. *libri quarti*, polliceatur se alias tractaturum an oporteat movens et motum simul esse ; id præstat *in* 2. *dist.* 9. *quæst.* 3. *et d.* 25. ibidem *quæst.* 2. *num.* 6. promittit se alibi dicturum, an relationes specificentur aut multiplicentur ex fundamentis. Hæc habes *in* 2. *d.* 1. *quæst.* 7. Tertium *dist.* 45. *quæst.* 2. *num.* 13. ait se dicturum alias quod singulare sit per se intelligibile. Hoc dixit *in* 2. *d.* 3. *quæst.* 6. *et d.* 12. *quæst.* 8. Quartum *dist.* 46. *quæst.* 4. *num.* 19. remittit ad secundum amplius explicandum, quid sit bonum commodum ? explicat ibidem *d.* 6. *q.* 2. Quintum *dist.* 49. *q.* 1. *n.* 13. asserit se alias ostensurum efficaciam voluntatis respectu aliarum potentiarum, ostendit *in* 2. *d.* 25. Demum *in* 2. *d.* 43. *q. unic. n.* 5. *et* 6. citat librum quartum *d.* 49. *q.* 9. *et d.* 14. *q.* 2. quibus locis, quæ citat, habentur.

IV. Item et tertium.

Tertium item librum post quartum scripsisse illinc probo, quod *in* 4. *d.* 4. *quæst.* 3. *n.* 6. dicat se acturum in tertio, in materia de habitibus, qualiter habitus concurrat ad substantiam, vel ad modum actus ? et paulo infra promittat se dicturum in tertio ad quid oporteat ponere fidem infusam. Porro utrumque habetur ibidem *d.* 23. licet eo usque Scotus Commentarios non produxerit, uti statim subjungam. *Dist.* 49. *quæst.* 1. *num.* 9. inquit : *Sicut dicetur in tertio libro*, quod scilicet actus sit nobilior habitu. De perfectione autem actus, et comparatione ad habitum agit *in* 3. *d.* 14. *quæst.* 2. Præterea *dist.* 15. *quæst.* 4 *n.* 24. agens de reddenda pecunia absque fœnore aut lucro, ait *: De hoc in tertio, in materia de usuris.* Sed de hac materia non egit in libro tertio operis Oxoniensis, neque in Parisiensi pervenit *ad distinctionem* 37. ubi in secunda parte illius distinctionis Magister tractat de hac materia. Similiter *ibidem*, *num.* 53. in fine quæstionis dicit agendum esse in tertio de restitutione famæ et de mendacio. Porro de mendacio agitur *in* 3. *dist.* 30. ad cujus explicationem non pervenit in opere Parisiensi et in Oxoniensi hæc prætermisit. *Dist.* 29. *num.* 9. incidens in illud dubium, an licite committi possit peccatum veniale ad fugiendum aliquam pœnam ait, *de hoc forte dicetur in secundo*, sed non agit de hoc in secundo, licet *dist.* 22. aliqua præstruxerit fundamenta, ex quibus desumi possit resolutio. Propius accedit ad hoc dubium enucleandum in tertio Oxoniensi *d.* 28. *num.* 14. Moneo tamen aliquando Doctorem in quarto citare secundum aut tertium, a se jam conscriptum, Oxoniensem scilicet, uti in ipsis locis, in quibus hæc occurrunt, ad marginem indigito.

V. Hunc non absolvit.

Doctor porro versabatur in explicatione *distinctionis* 18. *libri tertii*, quando Coloniam amandatus est, et absque mora, quod in ejus vita * diximus Superioris præcepto obsecuturus, Lutetia abscessit ; unde ad finem illius distinctionis in omnibus, quos consului, codicibus, hæc verba apponuntur : *Et sic finis disputationis in aula.* Quæ autem sequuntur in hac editione, prodierunt ex of-

* Vita Scoti his operibus præfixa cap. 8.

ficina alicujus Scotistæ, qui obscure et confuse satis illas confarcinavit ex scripto Oxoniensi, et quatuor postremas adjunxit ex eodem scripto distinctiones. Porro illas priores, etsi minus prælo dignas, prodire permisimus, ne quæ alii habent codices, occultare videamur, aut lectori denegare, si quid inde, quod valde modicum erit, capiat emolumenti. Postremas quatuor distinctiones omnino omisimus, haud æquum judicantes idipsum inani repetitione bis in eodem opere lectoribus obtrudere.

VI. Ultima pars libri quarti translata est ad scriptum Oxoniensem. Ita a pluribus vocatur opus Oxoniense. Vide censuram eidem præfixam.

Hinc etiam ducti, quartum hujus scripti Parisiensis librum damus incompletum. Absolverat certe Scotus ; sed qui scriptum Oxoniense completum edere cogitarunt, a *quæstione* 12. *distinctionis* 49. usque ad finem hinc omnia transtulerunt. Cum itaque in omnibus editionibus scripti Oxoniensis hæc habeantur, noluimus ea illinc repetere, et huic suo genuino loco] restituere. Atqui ad locum hunc isthæc spectare, habeo ex manifesto testimonio Willielmi de Missale Aquitani, vetusti Doctoris, qui ante annos ducentos dearticulavit, et in quasdam tabulas redegit omnia, quæ occurrerant Doctoris opera. In tabulis super opus Commentarii Oxoniensis *post quæstionem decimam tertiam dist.* 49. quæ est de impassibilitate corporis gloriosi, ita admonuit : *Plus non complevit de ordinatione* * *quarti, Magister Joannes Scotus* ; *quod autem sequitur, totum est de Reportatione.*

VII. Opus istud lectum in scholis.

Opus demum istud non per otium, aut successivis horis in cubiculo scripsisse, neque ultima lima adhibita eo fine composuisse, ut in omnium ederet conspectum, sed importuno et coacto studio in scholis legisse, constat ex illis verbis paulo antea relatis ad finem *distinctionis* 18. *libri tertii : Sic finis disputationis in aula*, et ex *libro quarto dist.* 45. *quæst.* 2. *num.* 11. ubi dum probaret quod anima separata recordetur eorum, quæ in corpore gessit ait, *quia sicut heri arguebatur*, etc. ubi in margine notavimus hæc relative dicta ad ea quæ die præcedenti legerat in scholis.

VIII. Est Scoti genuinum hoc quod edimus.

Tandem fœtum hunc esse Scoti legitimum, vel inde manifeste probamus, quod omnes, qui de Scoti operibus scribunt, affirment etiam Reportata Parisiensia composuisse. Non tamen illa, quæ hucusque circumferebantur, sed quæ hic exhibemus, genuina esse manifestis convincimus argumentis. Quæstiones aliquot operi Oxoniensi, præsertim in libro primo additas, uti sunt illæ, quæ adjunguntur ad finem *quæstionis* 6. *dist.* 3. illuc esse translatas ex Reportatis, ibidem monetur in margine in omnibus ferme editionibus, et nos probamus in scholio primo ad hanc quæstionem in ista editione ; sed neque hæ quæstiones, neque aliæ similes additiones, sic habentur in aliis Reportatis, sed in his nostris dumtaxat habentur verbatim. Deinde Mauritius Archiepiscopus Tuamen, in notationibus ad quæstiones Metaphysicæ Scoti citat multa ex Reportatis, quæ in his tantum leguntur. Tertio Gregorius Ariminensis Scoti fuit synchronos, collega in Academia Parisiensi ; et scripsit *in secundum librum Sententiarum* ann. 1342. a morte Scoti. 34. et in primum post annos duos

dedit Commentarios. In istis libris passim citat Reportata, Reportationes, lecturam et scriptum Parisiense Scoti, uti adnotavi locis plerisque, et indicat se familiarem habuisse Scotum, atque cum eo non semel certamen Scholasticum iniisse. Multa ex his Reportatis verbatim refert, et paginas ferme integras fideliter transcribit. Duo vel tria, si experiri velit lector, indico loca, omissis reliquis, ne pariam fastidium. In primum *dist.* 1. *q.* 2. *art.* 2. *concl.* 2. recitat fidelissime nullo verbo omisso, septem argumenta, quibus Scotus eadem *dist. q.* 3. *n.* 3. contendit probare odium et tristitiam realiter differre. Hæc autem desumpta esse ex hoc codice, quem nos offerimus, non ex illo, quem alii sub *Reportatorum* nomine circumferebant, videbit lector, si voluerit exemplaria conferre. In secundum *d.* 1. *q.* 2. *art.* 2. transcribit amplam rationem, qua Scotus *ibidem num.* 8. probat quod effectus immediate productus a Deo, ab eo solo causetur. *Ibidem d.* 9. *q.* 1. in principio multas congerit rationes Scoti, quibus *eadem dist. num.* 4. *et seqq.* probat Angelum posse naturaliter videre cogitationes alterius Angeli ; sed hæc omnia habentur secundum omnes apices in his nostris Reportatis, et desunt in aliis.

IX. Præsertim liber quartus.

Demum librum quartum germanum prioribus esse convincitur, quod alternis citationibus se confirment primus et quartus, uti supra præmonui, et Gulielmus Alvevicus citatus moneat ex Reportatis postremam partem libri quarti translatam esse ad scriptum Oxoniense. Nostri autem codicis pars illa translata cohæret ad verbum, et discrepat in veteribus Reportatis.

X. Ubi hoc opus inventum ?

Unde vero hæc nostra prodierint post trina sæcula sciscitanti, dicam librum primum haud nunc primum in lucem prodire. Etenim sub ipsam Typographiæ infantiam impressus est, adhibitis ad finem tempore et auctoribus impressionis, his verbis : *Joannis Scoti de ordine Minorum sacræ Theologiæ professoris præcellentissimi, super primum Sententiarum quæstiones Reportationum Parisiensium a Bartholomæo Bellato Feltrense, sacræ paginæ Doctore clarissimo, nec non Regente erudito tunc temporis Conventus Bononiæ, emendatæ cum diligentia, finiunt feliciter; nec non operatæ characterizatæque sublimi litterarum effigie ductu, et impensis viri circumspecti Domini Joannis de Annuntiata de Augusta. Laus Deo pararosæque Virgini Mariæ, nec non toti Curiæ cælesti triumphanti. Anno salutis Dominicæ M. CCCC. LXXVIII. mensis Aprilis sexta feria.* Primo hujus libri aspectu hæsitaveram, admiratus quantum discreparet ab illo, quem præ manibus repetitis prælis habebamus, et cui potius fidem adhiberem, anceps dubitavi, donec in Bibliotheca Vaticana occurrit permagnus codex vetustus membraneus MS. paucis annis post Scoti obitum exaratus. Numero signatur 876. et in principio monetur Thomam de Sarzana, qui postea fuit Nicolaus V. illum accepisse a Magistro Joanne Georgii de Cattelinis Ordinis Minorum, sacrarum Scripturarum Magistro. In eo præter alia Scoti opera continentur primus ac secundus liber Reportatorum, sub hoc titulo : *Lectura Parisiensis ;* et in fine primi libri habetur: *Expliciunt Reportationes, seu magnæ*

additiones ad primum librum. Nam, uti diximus in Censura scripti Oxoniensis, multa in hoc opere tractavit, quæ in Oxoniensi omisit, et hinc ad complementum illius operis translata sunt. Ex hoc codice Vaticano plurima depravata et corrupta libri impressi, uti rudis illa Typographiæ infantia ferebat, correxi, et quæ deerant, supplevi. In Bibliotheca Conventus sancti Francisci Trans-Tyberini alium codicem inveni MS. libri secundi Reportatorum Vaticano cohærentem, et librum quartum ex eadem Bibliotheca accepi. Utrumque codicem religiosi Fratres acceperunt ante annos ducentos dono Philippi Barbaryci Veneti sedis Apostolicæ Protonotarii. Unde vero librum tertium hujus operis corrigeremus aut probaremus, nullum nacti exemplar vetustum et assuetum, diligenter tamen a nobis recognitum, reliquis adjunximus.

Nescio ex quo penu depromptum commune et vulgare illud Reportatorum exemplar, quod toties luci invectum, toties etiam est neglectum, propter densas, quibus offundebatur, tenebras, et innumeros, quibus scatebat, errores. Joannes Major primus edi curavit ope duorum Baccalaureorum Parisiensium ann. 1518. aitque se reperisse Parisiis; quo tamen loco, vel Bibliotheca non significat. Sed duo, quæ occurrerunt exemplaria, *adeo undequaque corrupta*, dixit, *scabrosa, portentosa, a veritate Theologica prorsus aliena*, *et veternoso situ obliterata*, ut indoluerit; modicum tamen, aut nullum adhibuit laborem, ut nitida aut tersa prodirent, quippe sive ejus in recognoscendo negligentia, sive Baccalaureorum oscitantia, talia excusa sunt, qualia nullus vellet legere, aut posset intelligere, et Scoti fœtum viri in ejus operibus versati omnino esse negarent. Secundam editionem fecit Venetiis ann. 1597. Magister Guido Bartoluccius, eisdem tamen fœdis erroribus maculatam, aliisque additis fœdiorem, licet prælo potiorem, notis marginalibus, citationibus et breviusculis resolutionibus auctiorem. Tertiam parabat R. P. Hugo Cavellus frequentibus Scholiis, Doctorum citationibus, notis marginalibus, varioque cultu ornatissimam, sed ad Archiepiscopatum Armacanum assumptus, et paulo post morte præventus, vel non potuit textum corrigere, vel correctus codex e manibus consodalium dilapsus, apud Typographum est desideratus. Adhibitum itaque exemplar Venetum, magnaque incuria absque ullo prorsus examine, editum est, priscis erroribus novis adjunctis.

XI. Unde prodierit illud suppositium.

Rejecto proinde tenebricoso, confuso, et prorsus imperceptibili hoc adulterino opere, tandem genuinum et verum fœtum edimus, aliorum ornamenta, quæ potuimus, suis locis distinximus, Doctorum citationes, Scholia ab Illustrissimo Cavello per illud opus dispersa, huic adaptavimus; nostra, ubi opus erat, adjunximus, Patrum et Philosophorum auctoritates apud ipsos consuluimus, et distincte citavimus, mendas omnes et maculas abstersimus, omnique conatu cautum est, ut post tot sæcula, et post trinam spurii operis, Scoto prorsus indigni, fallacissimam editionem ista nostra emaculata, et suis numeris absoluta prodiret. Ipsius libri, et mei laboris penes te, prudens Lector, esto judicium.

XII. Quid præstitum in hac editione.

PROLOGUS.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum Deus sub propria ratione Deitatis possit esse subjectum alicujus scientiæ?

Alens. I. *p.q.*1. *memb.* 3. S. Thom. I. *p. q.* I. *art.* 3. Doctor *q.* I. *Prologi, et collat.* 19.

1. Argum. 1. pro parte negativa. Quod non, videtur. Omne scibile de quocumque subjecto habet conceptum per se alium a conceptu subjecti; sed nihil cognoscibile de Deo habet conceptum per se alium a conceptu Dei; ergo, etc. Probatio majoris (Aristot.): Idem per se conceptus non scitur de se ipso, 4 Met. cap. ult. *propter quod ipsum est, nihil est quærere.* Similiter in eodem libro, c. 5. *De per se hominis multæ sunt causæ, sed quare homo est homo, non est aliqua causa:* et 9. Metaph. cap. ultimo: *Circa simplicia non contingit decipi, quia aut totaliter ignorantur, aut totaliter cognoscuntur.* Et primo Posteriorum capit. 2. *Conclusio per se scibilis est vera secundo modo per se.* Sed in isto secundo modo est alius conceptus subjecti, et alius prædicati. Probatio minoris: Si essent duo conceptus, aut corresponderet eis aliud in re, aut omnino idem; non aliud, propter simplicitatem divinam; nec omnino idem, quia si res habet unum conceptum adæquatum, et alii conceptui in re nihil correspondebit, tunc erit superfluus et vanus.

Item, omne scibile de aliquo subjecto scitur per medium, quod notius inest subjecto, quam ipsum scitum; sed nihil potest sic cognosci de Deo; ergo, etc. Probatio majoris, quia conclusio scita est mediata, et scitur per principium immediatum. Probatio minoris: Aug. 8. de Trinit. c. I. *Quidquid intelligibile, atque incommutabile est, non est aliud alio verius:* ergo nec aliud alio notius. Secundum. August.

Item, de subjecto scientiæ et demonstrationis oportet scire *quid est,* ex I. Posteriorum c. I. Sed Deus non habet *quid est,* quia nec definitionem, secundum Avicennam, 8. *Metaphysicæ, cap.* 4. Tertium Aristot. Avicen.

Contra, Augustinus 8. de civit. Dei c. I. *Theologia est sermo vel ratio de Deo.* 2. Argum. 1. pro parte affirmativa.

Item, Deus sub ratione Deitatis est primum in entitate; ergo est primum in cognoscibilitate; ergo per rationem ejus possunt aliqua cognosci in aliqua scientia; ergo ipsum potest esse subjectum primum illius scientiæ. Secundum.

Item, de Deo possunt cognosci aliqua propria sibi; ergo prima cognoscibilia possunt pertinere ad aliquam scientiam, et illa habebit aliquod subjectum, non aliud quam Deum sub propria ratione, quia Tertium.

quod est simpliciter cognoscibile perfectius primo subjecto alicujus scientiæ, non potest in illa scientia cognosci, quantum ad propria sibi ; sed Deus sub ratione Deitatis simpliciter est cognoscibile perfectius quocumque alio subjecto ; ergo proprietates et propria de ipso non possunt cognosci in scientia habente aliud subjectum primum.

3. Item arguitur sic : Sex videntur esse conditiones primi subjecti. Prima, quod ab ipso scientia specificetur et determinetur, sicut potentia per suum primum objectum. Secunda, quod ab ipso scientia habeat dignitatem suam. Tertia, quod de ipso dicantur alia considerata in scientia, sicut in propositione prædicatum dicitur de subjecto. Quarta, quod ipsum sit primum, quod occurrit intellectui in ista scientia, et alia quærantur sub ratione ejus. Quinta, quod ipsum possit esse subjectum principiorum scientiæ. Sexta, quod ejus proprietates et passiones considerentur in scientia ; sed Deus potest habere omnes istas conditiones respectu alicujus scientiæ, puta Theologiæ ; ergo, etc.

uartum. ex condi- ones pri- ii subjec- ti.

Quod autem scientia de Deo sit sub ratione Deitatis, probatur primo, quia sub illa ratione, et non alia, continentur intra ejus ambitum omnia cognoscibilia de Deo. Secundo, quia scientia divina est de ipso sub ratione ista, et quælibet alia scientia de Deo est participatio divinæ scientiæ, et imitatur eam. Tertio, quia sub illa sola ratione est subjectum primum omnium principiorum scientiæ talis. Quarto, quia sub ista sola ratione non quæritur de alio, sed alia de ipso. Quinto, quia sub sola illa ratione est subjectum scientiæ beatorum. Sexto, quia transcendit omnes scientias Physicas. Ponitur autem ab aliis, quod sub illa ratione sit subjectum primum scientiæ divinæ, quia illa transcendit omnem scientiam creaturæ.

eum sciri ib ratio- e Deitatis robatur.

Ad solutionem hujus quæstionis quatuor sunt videnda. Primo, quid sit ratio scientiæ ? Secundo, quid sit ratio primi subjecti scientiæ ? Tertio, an Deus possit concipi sub rationibus particularibus distinctis a ratione essentiæ ? Quarto, an inter rationes sub quibus potest concipi, sit aliquis ordo, et quis ? et tandem ex his quæstio solvetur.

Examinanda in hac quæstione.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid requiritur ad rationem scientiæ ?

De primo vero extendendo scientiam ad fidem, quomodo loquitur Augustinus 15. de Trin. c. 37. *Absit, ut scire nos negemus, quæ testimonio didicimus aliorum* ; nec restringendo scientiam, ut distinguitur contra sapientiam, quomodo Augustinus distinguit, 12. *de Trinitate cap.* 15. quod *ad sapientiam pertinet æternarum rerum cognitio intellectualis ; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis.* Medio ergo modo accipiendo scientiam prout *scire*, primo Posteriorum *text.* 5. definitur, dico quod scientia est *cognitio certa veri demonstrati necessarii mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum* 4.

Quæ sit ratio scientiæ ?

August.

Aristot. Definitio scientiæ. Qualuor scientiæ conditiones proponuntur et exponuntur.

per discursum syllogisticum. Prima conditio, scilicet quod est *cognitio certa,* excludens omnem deceptionem, opinionem et dubitationem, convenit omni intellectuali virtuti, quia virtus intellectualis est *perfectio intellectus, disponens* ipsum ad perfectam operationem, et perfecta operatio intellectualis est cognitio veri certa ; ideo omnis virtus intellectualis est habitus, quo determinate verum dicimus, propter quod, opinio et suspicio, quibus potest subesse falsum, non sunt virtutes intellectuales.

Quid virtus intellectualis.

Secunda conditio, scilicet quod sit *veri necessarii,* sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentis, posset sibi subesse falsum, propter mutationem objecti, sicut opinioni. Si ergo scientia est essentialiter habitus cognoscitivus verus ; ergo essentialiter non tantum includit relationem communem habitus ad objectum, sed specialem, scilicet conformitatis ad ipsum objectum. Nunc autem si objectum non esset verum necessarium, posset habitus idem manens quandoque conformari illi objecto, et quandoque non, propter mutationem illius objecti, et tunc posset esse quandoque verus, quandoque non verus. Et hoc est quod dicit Philosophus 7. Metaph. tex. 53. et 1. Posterior. text. 21. *Corruptibilium non est demonstratio,* quia sicut non contingit scientiam quandoque esse ignotam, ita nec demonstrationem quandoque non esse demonstrationem ; contingeret autem utrumque, si esset non necessarium, sed contingens.

Secunda conditio scientiæ explicatur.

Aristot.

Tertia conditio, quod *natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente,* est propria, distinguens scientiam ab intellectu principiorum, quia iste est veri habentis evidentiam ex terminis ; ex primo Posteriorum, text. comment. 21. *Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus* ; scientia est veri habentis evidentiam ex principiis.

Tertia conditio.

Aristot.

Quarta conditio est, quod sit *notitia evidentiæ posterioris causata a priore per discursum syllogisticum,* et hoc est imperfectionis, nec est de per se ratione scientiæ secundum se, sed tantum scientiæ imperfectæ, et non convenit scientiæ, nisi in illo intellectu, cui convenit discurrere et procedere a noto ad ignotum.

Quarta conditio.

Discursus non est de ratione scientiæ ut sic.

SCHOLIUM I.

Quatuor has conditiones ad rationem scientiæ necessarias, requirit etiam Doctor in q. 3. prol. scripti Oxoniensis q. 4. later. n. 26. et in 3. d. 24. n. 13. ubi latius de hac re agit. Quoad distinctionem vero conceptuum in quidditativos, et denominativos, et qualificativos, sive in determinantes et determinabiles, et in simplices ac simpliciter simplices ; vide eumdem in 1. d. 3. q. 2. et 3.

Ex hoc sequitur corollarium, quod de nullo potest aliud sciri, nisi de quo possunt plures conceptus haberi, unus quidditativus, et alii quasi denominativi secundum ordinem quemdam habentes ipsum quidditativum conceptum. Unde tres primæ conditiones consequuntur scientiam ex per se ratione subjecti et objecti, de quo natæ sunt veritates necessariæ esse in evidentia ordinatæ. Quarta non ex ratione objecti, sed ex comparatione ad intellectum talem vel talem quem perficit.

Conceptus quidditativus, et denominativus.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quid requiritur ad rationem primi subjecti alicujus scientiæ?

5. Quantum ad secundum articulum dico, quod illud est per se objectum alicujus scientiæ, quod continet virtualiter et primo notitiam omnium veritatum illius scientiæ. Illud probo, quia in essentialiter ordinatis necesse est ea reduci ad aliquod primum simpliciter; cognoscibilia autem cujuscumque scientiæ habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis. Patet ex dictis. Principia tandem si sunt immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est; sed et terminus ipsius principii cognoscitur ex ratione subjecti, quia principia cognita sunt per se secundo modo; ergo subjectum cadit in definitione principii *ex* 7. *Metaph.* et in isto tandem ordine etiam statur ad aliquod subjectum simpliciter, quod est subjectum principiorum, vel principii ex cujus cognitione cognoscuntur omnia pertinentia ad scientiam, et ipsum non cognoscitur ex aliis. Illud ergo dicitur primum subjectum scientiæ, quod *primo continet in se virtualiter notitiam pertinentium ad scientiam.* Additur autem *primo continere,* quia sicut primum est, quod non dependet ab alio, sed alia ab ipso, ita illud dicitur primo continere, quod non dependet ab aliis in continendo, nec per rationem alicujus alterius continet, hoc est, si, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione objecti manet conceptus ejus, adhuc in ratione objecti continet virtualiter illas veritates, v. g. *Isosceles* continet virtualiter omnes conclusiones, quas Triangulus, quia continet rationem Trianguli, sed non continet primo, quia non per primam rationem *Isosceles* specificatur, sed per rationem Trianguli.

Objectum per se alicujus scientiæ. — *Aristot.* — *Primum subjectum quid.* — *Quid est primo continere.*

SCHOLIUM II.

6. Postquam resolverat objectum primum cujuscumque scientiæ continere virtualiter omnia, quæ pertinent ad eamdem scientiam, objicit quædam ex comparatione objecti potentiæ ad objectum habitus vel scientiæ; et respondet quod licet utrumque objectum tam potentiæ quam scientiæ in hoc conveniant, quod moveant et terminent actum, et sint mensura habitus et potentiæ, tamen inter objecta potentiæ possunt esse plura, quæ indifferenter et æque per se primo respiciuntur a potentia, respectu quorum consideratur aliud objectum commune; non sic autem in objectis scientiæ, quia unum dumtaxat quod est objectum primum et adæquatum respicitur præcise per rationem suam, alia vero non nisi in virtute primi; et proinde non potest dici aliquid commune omnibus per se intelligibilibus in illa scientia, sed aliquid primum intelligibile per se continens reliqua. De hac primitate et adæquatione objecti, vide Doctorem in script. Oxon. q. 1. prol. ad primum, et in 1. d. 3. q. 3. n. 5. et seqq. et de communitate objecti potentiæ potest videri in 2. d. 24. n. 6.

Contra ista objicitur sic: Sicut objectum primum potentiæ ad potentiam, ita objectum primum habitus se habet ad habitum; sed primum objectum potentiæ est per se commune ad omnia per se objecta; ergo similiter objectum primum habitus est aliquid commune ad omnia, quæ per se respicit ille habitus, et non aliquid continens omnia.

Objectio prima.

Confirmatur. Confirmatur, quia alioquin non inveniretur adæquatio in tali objecto, quæ tamen requiritur in primo objecto cujuscumque sive potentiæ, sive habitus.

Objectio secunda. Item, communiter in scientiis assignatur pro primo subjecto aliquod commune ad illa, ad quæ se extendit scientia, sicut in Metaphysica ens; in scientia naturali corpus vel ens mobile; in Geometria magnitudo, et sic de aliis.

7. Ad objectionem primam. Aristot. Ad primam objectionem, concedo quod primum objectum est adæquatum illi potentiæ vel habitui, cujus est primum. Et hæc ratio primitatis accipitur a Philosopho, I. *Poster. text. com.* 37. ubi vult, quod prædicatum universale primo inest alicui subjecto, et vocat universalem passionem adæquatam ipsi subjecto; hoc est autem commune tam objecto potentiæ quam habitus, quod ipsum habet rationem terminantis ratione utriusque. Sed aliud est speciale, quod objectum potentiæ licet sit quandoque movens potentiam, non tamen necessario virtualiter continet in se perfectionem potentiæ. Objectum autem habitus ponitur in se virtualiter continere perfectionem habitus; et objectum scientiæ proprie est mensura *ex quinto Metaphysicæ c. de ad aliquid*; non sic objectum potentiæ respectu ejus. (Aristot.)

Ad propositum ergo, quandocumque illud, quod convenit per se objecto potentiæ vel habitus, puta movere, vel terminare, vel mensurare, convenit cuilibet per se objecto per rationem propriam, tunc non potest esse aliquod unum objectum adæquatum illi potentiæ et habitui, sed aliquod commune, cujus ratio salvatur in omnibus illis, quæ per se movent vel terminant.

Potentia dupliciter se habet ad plura per se objecta. Ad primum igitur respondeo, quod dupliciter potest intelligi aliquam potentiam, sive habitum se habere indifferenter ad multa per se objecta. Uno modo sic, quod quodlibet eorum per rationem suam formalem natum est respici a potentia tali, vel habitu; et ibi nullum eorum est primum objectum potentiæ, vel habitus, quia nec adæquatum, quia nec ratio alicujus unius salvatur in quolibet, quod per se respicitur a tali potentia vel habitu, et per consequens illi nihil est adæquatum, nisi commune omnibus illis objectis per se. Ita est de visu respectu omnium colorum, quia licet unus color sit perfectior aliis, ut albedo, tamen nigredo per suam propriam naturam objicitur visui, et non tantum virtute albedinis.

Vide Scot. q 3. prol. n. 22. Alio modo potentia vel habitus indifferenter respicit plura per se objecta hoc modo, quod unum præcise per rationem suam respicitur, et alia non nisi ex consequenti virtute primi objecti, et ibi illud primum inter per se objecta est simpliciter adæquatum potentiæ et habitui, et ideo simpliciter objectum ejus. Hoc modo est intelligendum de intellectu divino, quia licet per se intelligat omnia intelligibilia, tamen a nullo movetur ad actum intelligendi, nisi a primo objecto suo. Nullum etiam objectum secundarium primo terminat per rationem pro- (Intellectus divinus a nullo movetur nisi a primo objecto suo.)

priam actum ipsius, sed tantum ex consequenti, virtute illius primi, et ideo illud per se adæquatum objectum intellectui non est aliquid commune omnibus per se intelligibilibus, sed aliquid primum intelligibile, per se continens omnia.

Conditiones allatæ non conveniunt primo objecto potentiæ. Aristot.

Ad propositum. Objectum habitus habet continere virtualiter aliquo modo ipsum habitum, et esse mensuram ejus, 5. *Met. cap. de Ad aliquid*; et istæ conditiones sunt propriæ objecto primo habitus, nec conveniunt proprie primo objecto potentiæ. Habet etiam objectum habitus terminare actum ejus, et hoc est commune objecto habitus, et objecto potentiæ; igitur si aliquis habitus respiceret alia plura per se objecta, quorum quodlibet per rationem propriam contineret illum habitum virtualiter, et esset mensura, et primo terminaret actum illius habitus, objectum adæquatum esset commune ad omnia illa alia per se objecta. Sed si inter alia multa, ad quæ se extendit habitus, sit aliquod unum quod solum virtualiter contineat habitum, et sit mensura ejus, et primo terminans actum ejus, illud poneretur objectum habitus adæquatum; ita est in scientiis. Non enim quodlibet, quod consideratur in scientia, est virtualiter continens ipsam, vel mensuram ejus, vel primo terminans, sed aliquod unum, ad cujus rationem stat ultimate resolutio omnium principiorum et conclusionum, ut dictum est. Patet ergo, quod simpliciter primum subjectum scientiæ tale virtualiter continens, ut dictum est, non est commune ad omnia considerata in scientia.

Ad confirmationem.

Per hoc patet ad confirmationem, quia utrobique assignatur adæquatio in primo objecto respectu illius, cujus est primum objectum. Sed quædam potentiæ indifferenter respiciunt per se objecta, ita quod nullum in ratione alterius; habitus vero scientiæ nunquam. Et ideo alicui potentiæ non potest adæquari, nisi commune per prædicationem omnibus subjectis; habitui autem scientiæ semper adæquatur aliquid commune secundum virtualitatem ad omnia, non autem commune secundum prædicationem.

Ad secundam objectionem.

Ad secundum. Scientiæ unius secundum genus est unum primum objectum secundum genus; a multis autem objectis differentibus specie, quorum quodlibet est objectum primum respectu unius scientiæ secundum speciem, potest abstrahi unum tale commune objectum; et sicut illæ scientiæ multæ habent unitatem generis, et ideo pertinent ad unam scientiam secundum genus, ita in tali scientia una secundum genus assignatur unum subjectum commune illis subjectis, commune tamen secundum genus. Sed cujuslibet scientiæ unius secundum speciem, quamvis multa distincta secundum speciem considerentur, tamen illud ejus est objectum primum secundum speciem, in quo continentur omnia aliter et melius quam in objecto communi, quod assignatur communiter in scientiis, quæ est una ratio primi objecti, quæ est

Vide Scot. q. 3. prol. q. 2. latet. n. 5.

Unius scientiæ secundum genus unum, est primum subjectum secundum genus.

adæquatio in terminando; et hoc sive in terminando primo, sive in per se, et non primo. Deficit autem ei ratio mensurandi et continendi, et ideo licet tale objectum commune secundum quid possit dici communiter primum objectum, hoc tamen est imperfecte respectu illius objecti primi, quod habet primo rationem assignatam, quia illud est adæquatum in mensurando et continendo. Vel sic : Ubi assignatur subjectum scientiæ commune, vel est primum subjectum scientiæ unius secundum genus tantum, et ideo abstractum ab objectis specialibus multarum scientiarum secundum speciem; vel si assignatur tale objectum respectu scientiæ unius secundum speciem, imperfecte est primum, quia unam conditionem habet, scilicet, adæquari in terminando, et in aliis deficit.

10. Alia instantia. Goffred. quodl. 6. q. 7. et quodl. 8. q. 2. et quodlib. 9. q. 19. et quodl. 13. q. 2.

Adducunt etiam secundam instantiam, quæ talis est : Quod continet virtualiter notitiam aliquam intellectus, non habet esse in intellectu; objectum scibile habet *esse* in intellectu, quia est universale, et universale non est in re, nec in sensu; ergo, etc. Major probatur, quod continet virtualiter notitiam aliquam intellectus, est motivum intellectus ad illam; sed motivum est distinctum subjecto a mobili; ergo tale continens non habet esset in intellectu.

Vel sic : Omnis actus et habitus intellectus continetur præcise in aliquo, quod est in virtute phantastica; non ergo objectum intelligibile continet virtualiter habitum scientiæ. Consequentia probatur, quia objectum intelligibile sub ratione per se intelligibilis, non habet esse in virtute phantastica, quia nihil ibi habet esse nisi sub ratione singularis; objectum intelligibile est per se universale. Antecedens probatur, quia movens distinguitur subjecto a moto; nihil autem in parte intellectiva potest distingui subjecto ab intellectu; illud autem, quod virtualiter continet actum, vel habitum intellectus, movet intellectum ad illum habitum vel actum; ergo quod virtualiter continet habitum intellectus, non habet esse per se in parte intellectiva, et habet esse in nobis, quia *intelligimus cum volumus*, secundo de anima, text. 153. ergo præcise in virtute phantastica. Aristot.

Illa vero propositio : *Movens et motum sunt distincta subjecto,* quamvis sit principium primum, tamen contra negantes probatur per rationem ducentem ad impossibile, quia si negetur, pari ratione dicetur, in quolibet movens potest esse idem subjecto cum moto, et tunc lignum calefaciet se per aliquid, quod est subjective in illo, licet ad calefactionem illam requirantur multa alia, sicut causæ sine quibus non.

SCHOLIUM III.

Objecit ex Goffredo, quod activum et passivum differant subjecto, et proinde unum et idem non posse esse respectu sui movens et mobile, ac consequenter neque objectum scibile in intellectu posse movere intellectum ad intelligendum. Sed respondet unum et idem, in quantum idem, non posse simul agere et pati, movere et moveri; in intellectione autem, de qua hic agitur, considerari duo, quorum unum est immediatum subjectum alterius. De hac

difficultate latissime agit Doctor in 1. Oxon. d. 3. q. 7. n. 5. et n. 27. solvit dicendo, agens et passum posse esse idem, modo non agat univoce. Vide eumdem in 2. d. 2. q. 10. n. 12. et d. 3. q. 8. ad 4. et d. 25. q. 1. ad 1.

11. Responsio aliorum. * Henr. quodlib. 5. q. 14, et quodl. 3. q. 6.

Ad istam itaque secundam instantiam de phantasmatibus aliqui * dicunt distinguendo de esse in intellectu objective et subjective. Secundo modo major est vera; primo modo minor. Sed licet hæc distinctio sit bona, non tamen evadit difficultatem, quia nihil potest esse in intellectu objective, nisi vel objiciatur intellectui principaliter in se ipso, vel in aliquo repræsentativo ejus realiter existente. Nunc autem objectum scibile non oportet primo modo objici ad hoc, ut intelligatur, quia de non ente est scientia; ergo oportet quod objiciatur in aliquo repræsentativo, et tunc de illo argumentor: Si illud subjective est in intellectu, et movet intellectum ad notitiam objecti, quod repræsentat, ergo movens et motum non sunt distincta subjecto. Si illud non est subjective in intellectu, et est in nobis, quia intelligimus cum volumus, ergo est in parte sensitiva; ergo nihil realiter existens in nobis continet virtualiter aliquam notitiam intellectus nostri, nisi aliqua specifica forma sensata; non igitur objectum intelligibile, quia ut argutum est prius, objectum intelligibile est universale, et tale esse non habet nisi in intellectu.

De non ente datur scientia.

12. Quæ species excitant in intellectu notitiam.

Hic dicitur sic: Quod species intelligibilis nec formaliter, nec virtualiter potest movere intellectum ad aliquam notitiam; species autem sensibilis potest movere, et cum hoc stat quod objectum intelligatur in ratione universali. Primum probatur sic: Quia idem non potest se movere, cujus una est præcisa ratio, quia movens in actu est tale, quale motum est in potentia, et idem non potest simul esse in actu et in potentia, quia hoc est principium Metaphysicum notum ex repugnantia istorum principiorum generalium; et si negetur alicubi, pari ratione negabitur ubique.

Ista eadem ratione concluditur, quod movens et motum possunt esse idem subjecto, quia licet alterum esset appropriate ratio agendi, et alterum patiendi, tamen totum ageret, et totum pateretur, quia agere et pati est totius, et sic totum esset in actu, et totum esset in potentia. Secundum declaratur, quia phantasma est sufficienter distinctum subjecto ab intellectu, ita ut possit ipsum movere; quod sic ostenditur, quia anima potest considerari uno modo secundum rationem essentiæ, et sic ubique est in corpore; alio modo secundum rationem potentiæ, et tunc si organice, sic est in determinata parte corporis; si non organice, qualis est intellectus, sic est in nulla parte corporis. Sicut igitur potentia existens in una parte corporis potest esse principium movendi aliam in alia parte corporis, sic illud quod est in determinata parte corporis potest esse principium movendi intellectum, qui sub ratione potentiæ non est in aliqua parte corporis.

An movens et motum possint esse in eodem subjecto?

Anima multipliciter est in corpore.

Tertium declaratur sic: Quia hæc est natura intellectus agentis, quod

contactu spirituali, et virtualis luminis sui contingit phantasma solum quantum ad illud quod pertinet ad quidditatem ejus, et e converso, hoc est, in natura objecti singularis, quod sit præcise tactum secundum suam quidditatem, et quidditas ut sic attingitur, præter accidentia designantia habet rationem universalis, et apprehenditur ab intellectu possibili.

13. Rejicitur illa aliorum responsio. Primo. Contra ista tria tripliciter : Primo, contra illud, quod solum phantasma movet intellectum nostrum, arguo sic : Accidens et subjectum sunt indistincta subjecto ; ergo cuicumque subjectum est idem subjecto, et accidens erit idem sibi. Anima autem intellectiva est eadem subjecto virtuti phantasticæ ; igitur et intellectus est idem illi ; ergo et phantasmati, quod est in illa virtute. Quod autem dicunt, quod intellectus est in nulla parte, verum est determinate, sed in qualibet est taliter, quod est indistincte. Unde sicut si esset in solo organo phantasiæ, esset subjecto indistinctum illi potentiæ, ita cum sit in alia potentia, non tamen est minus unum ; ergo in ista non minus est idem subjecto isti.

Quomodo intellectus est in nulla parte corporis.

Secundo. Præterea, causa æquivoca principalis et totalis est perfectior effectu ; ergo phantasma erit perfectius quocumque actu secundo, qui potest haberi in mente. Quomodo ergo felicitas erit actus perfectissimus secundum Philosophos ? et quomodo excedemus bruta quantum ad mentem, secundum Augustinum 15. *Trinit. c.* 4. *et* 5. Quod si dicatur intellectum agentem principaliter esse agens respectu actuum secundorum in mente, hic negatur ista opinio, quia intellectus agens est indistinctus subjecto a possibili. Unde secundum eos non agit in possibilem secundum rationem causæ efficientis, sed solum formaliter. Quod si dicatur, quod intellectus agens est solum circa phantasma ; contra, quia intellectus agens nihil imprimit in phantasmata.

Intellectus est perfectior phantasia.

August.

Intellectus agens nihil imprimit phantasmati.

Contra eos etiam est ratio de voluntate, quia totus processus in actibus humanis erit mere per modum naturæ, ita quod nihil erit in potestate hominis non magis quam actus bruti ; sed de hoc alias. 14. Tertio.

Quarto arguitur contra istos, quod non requirerentur habitus intellectuales, sed solum phantastici, quia nihil in passo erit ratio quare agentia ordinate agunt ; similiter quoad illud, quod dicunt, phantasma in virtute intellectus agentis repræsentare universale ; contra hoc habetur alibi. * Quarto.

Quoad tertium etiam, negant speciem intelligibilem ; contra, ergo negatur memoria in mente, et per consequens imago, quia sic secundum ipsos non est proles in mente a parente, quod est contra Augustinum 13. *de Trinitat. cap.* 3. 4. *et* 10.

* 2. d. 3. q. 3. et in 4. d. 45. q. 3. ad 2. Quint.

Item sequitur quod Angelus per nihil sibi intrinsecum potest habere novam volitionem vel intellectionem, quia quodlibet tale est indistinctum subjecto ab ipso. Si dicas quod a Deo habet extrinsece hanc volitionem ; ergo Deus causavit actum volitionis, quo Angeli mali peccarunt.

Nec habetur ab objecto, quia si dicas objectum movere eos ad pec-

catum vel errorem ; ergo non fuit in potestate eorum sic moveri, sicut nec in potestate eorum, quod objectum sic moveret. Deinde objectum volitionis et intellectionis eorum potest esse Deus, et sic ut prius Deus moveret ad actum malum.

Si dicas quod præcipui Philosophi non potuerunt hoc videre ; contra, ergo vel falsum est quod credimus eis, vel principium erit falsum, quod isti dicunt Metaphysicale.

Item, objectum in se existens non movet voluntatem Angeli ad actum peccandi, quia potest Angelus peccare objecto non existente ; sed si movebatur ab objecto, hoc fuit ut objectum relucebat in essentia divina, et per consequens sic fuit causa illius erroris et peccati.

15. Responsio Doctoris ad secundam instantiam. Dico ergo ad istam objectionem secundam, quod aliquid existens in intellectu, sive subjective, ut species intelligibilis, vel habitus ; sive objective, ut illud, quod relucet in tali, continet virtualiter notitiam intellectus; quid eorum verius sit, alias * dicetur. Nunc ad propositum : *Movens et motum*, etc. nego istam. Imo tam Doctor ille quam iste, quem in pluribus sequitur, negat eam in multis, cum ponat speciem intelligibilem, et per eam tanquam per principium activum intellectum reduci ad actum intelligendi ; cum etiam ponat voluntatem movere intellectum, et e converso, diversimode tamen, cum etiam ponat essentiam Angeli movere intellectum suum, etc.

* In 1. q. 3. q. 4.

Arguit contra Henricum et Goffredum.

Ad probationem dico quod si illud esset concessum de actu et potentia, et concluderet propositum de eodem simpliciter, non concluderet tamen de eodem secundum subjectum, quod est idem per accidens. Non enim sequitur quod idem sit in potentia et in actu, nisi idem per accidens, et hoc ratione alterius et alterius. Et cum dicit, *totum per se agit*, respondeo, hoc debet intelligi de toto includente suppositum, et formalem rationem agendi ; non autem de toto includente duo alia in ratione suppositi, quorum unum est immediatum subjectum alterius. Possibile est quod unum nihil faciat ad actionem, et reliquum nihil faciat ad passionem. Exemplum : calidum calefacit et frigescit.

Quantum ad actionem calefaciendi nil facit superficies, quantum ad passionem frigoris nil facit calor. Sic est in proposito, nam cum Socrates habens potentiam intellectivam informatam specie dicit formaliter duo tota, totum unum est Socrates habens intellectum, quia secundum eos, intellectus est accidens superadditum essentiæ animæ ; cum dico idem suppositum habens speciem intelligibilem, dico aliud totum. Nunc autem intellectus cum secundum eos sit pure potentia passiva, nil facit ad actionem intelligendi, sed tantum ad receptionem ; species vero intelligibilis cum sit formalis ratio eliciendi actum intelligendi, facit quidem ad actionem, sed non ad receptionem. Arguas ergo sic : Socrates intelligens agit ad actionem intelligendi per speciem intelligibilem, et recipit actum intelligendi per potentiam intellectivam ; ergo hoc totum agit per unum, et recipit per aliud, et conclude ; ergo idem per accidens agit et patitur.

ARTICULUS TERTIUS.

An Deus possit concipi sub rationibus particularibus distinctis a ratione essentiæ?

16. An Deus possit concipi sub rationibus particularibus?

Circa tertium articulum. In uno communiter concordant Doctores, quod intellectus viatoris non movetur ad concipiendum Deum, nisi ex creaturis. Nunc autem perfectiones, quæ nec includunt limitationem, nec defectum, quæ in creaturis sunt dispersæ et distinctæ, in Deo sunt unitæ propter ejus simplicitatem, quia in creaturis sunt imperfectæ, quia participatæ; in Deo sunt simpliciter perfectæ et illimitatæ propter ejus infinitatem; ergo istæ imperfectiones in creaturis, tam imperfecte quam diversimode repræsentant illas perfectiones unitas in Deo, et sicut repræsentant, ita movent intellectum nostrum ad cognitionem istarum; ergo intellectus viatoris, qui non potest illas unite concipere ut sunt in se, movetur ad formandum distinctos conceptus de illis, proportionales conceptibus istarum perfectionum in creaturis, quibus tamen pluribus formatis multipliciter quis perfecte concipit illud unum perfectum, et perfectiones unitas in ipso; et sic intellectus viatoris potest habere de Deo conceptum aliquem quasi quidditativum, et alios quasi passionum, juxta illud Augustini 15. Trin. c. 5. *Si dicitur æternus, unus, sapiens, potens, justus, bonus, spiritus, etc. omnium horum novissimum, quod posui, quasi dicitur significare substantiam, cæteræ vero substantiæ qualitates*; et ait Damascenus lib. 1. orth. fid. cap. 4. *Si bonum, si justum, et si aliquid aliud dixeris, non naturam dices Dei, sed quæ circa naturam.*

An a viatore? — Quomodo Deus concipiatur a viatore sub rationibus particularibus. — August. — Damasc.

SCHOLIUM IV.

Postquam dixerat viatorem cognoscere perfectiones divinas distinctas, et sub rationibus particularibus per comparationem ad perfectiones, quæ sunt in creaturis, interrogat, an etiam ita Deus possit cognoscere se, suaque attributa ut distincta per respectum ad perfectiones creatas, refertque opinionem S. Thomæ asserentis, nullam esse distinctionem, neque rationis in divinis, et proinde intellectum perfectum, qualis est divinus, non posse cognoscere essentiam et attributa sub rationibus particularibus, nisi in ordine ad perfectiones creatas, adeo quod si non essent istæ realiter distinctæ in creaturis, nulla esset distinctio in divinis. Opinionem hanc late impugnat hîc, et in scripto Oxon. 1. d. 8. q. 4.

Sed ultra id, quod dictum est de intellectu viatoris, inquirunt aliqui, si Deus possit concipi sub distinctis rationibus a quocumque intellectu, etiam divino? Et istud oportet videre propter quæstionem propositam, quia ipsa non quærit comparando Deum ad intellectum viatoris, sed absolute dicitur: Si Deus ex parte sui sit tale cognoscibile, de quo possit esse scientia in intellectu proportionato? 17.

An ipse Deus posset se et suas perfectiones cognoscere sub rationibus particularibus?

Hîc sunt plures opiniones. Modo non repetam nisi unam, de aliis autem dicetur alias, * cum de hoc tractabitur. Dicitur sic ab uno Doctore, quod intellectus divinus uno simplici conceptu potest apprehendere actualiter et distincte quæcumque intellectus viatoris potest apprehendere de eodem pluribus actibus et distinctis. Cum igitur intellectus viatoris, secundum præ-

Thom. 1. p. q. 28. art. 2. et q. 7. de verit. * Infra d. 3. q. 1.

An ea quæ sunt in Deo, pos-

sint cognosci ut distincta absque comparatione ad extra ?

dicta, ex perfectionibus creaturarum cognoscat essentiam divinam sub alia et alia perfectione, ratione hujus perfectionis et illius, non videtur rationabile quin intellectus divinus circa essentiam suam apprehendat distinctionem hujusmodi perfectionum.

Modo ponit talem propositionem, quod impossibile est quemcumque intellectum, divinum, vel alium, concipere essentiam simplicem sub istis rationibus distinctis, nisi comparet illam ad alia plura, vel e converso, nisi comparet plura ad ipsam. Ad hoc habet duas rationes, et unam auctoritatem, et aliqua exempla. Ratio sua fundamentalis est ista : Ab uno simplici uno modo se habente secundum rem, et secundum conceptionem, non possunt sumi distinctiones rationum ; essentia divina secundum se considerata præter respectum ad alia, est simplex omnino, et indistincta re et ratione ; igitur, etc. Probo majorem, quia si non, tunc ab uno simplici, uno modo se habente secundum rem et conceptum, sumeretur unitas et diversitas. Probo minorem : Idem simplex apprehensum secundum se, et absque habitudine ad aliud, non potest apprehendi nisi secundum unam et simplicem rationem.

Sententia negativa probatur.

18. Responsionem unam, quæ posset dari ad istam rationem, excludit, quæ talis est : Conceditur quod ista essentia apprehensa omnino secundum se absque omni alia habitudine, tam ad intra quam ad extra, non potest apprehendi nisi secundum unam rationem. Hoc autem modo apprehenditur ipsa essentia, apprehensione ad quam movet intellectum ante omnem negotiationem ; sed circa essentiam sic apprehensam secundum se et una ratione tantum, intellectus postea negotians comparat ipsam sub una ratione ad seipsam, sub alia ratione ad alia, et sic circa essentiam est differentia rationum mutuo se respicientium absque omni comparatione ad extra ; sic considerare sub istis rationibus possibile est intellectui, quia illæ rationes, quæ sunt virtualiter in objecto, non per intellectum possunt actualiter explicari.

Impugnatur.

Contra istam rationem arguitur sic : Quæcumque apprehenduntur seu comparantur, ut quædam differentia sese respicientia, prius in sua differentia existere supponuntur ; intellectus negotians per te apprehendit circa essentiam istas rationes, ut distinctas mutuo sese respicientes ; igitur ante apprehensionem actualem in ipsa essentia sunt actualiter ista, ut sic distincta, et ut sic movebunt intellectum ad concipiendum et comparandum ipsa distincta.

Ista conclusio est impossibilis, 19.
quod ipsa sic sint distincta in essentia divina ante omnem negotiationem intellectus, et etiam quod illa non moveant intellectum divinum ad concipiendum seipsa sub tali distinctione ; igitur aliqua præmissarum est impossibilis. Non major, ergo minor, quæ recipitur a respondente. Probo minorem : Quæcumque per intellectum comparantur ut differentia, ipso actu comparandi non constituuntur in illo *esse*, secundum quod habent istam differentiam ; imo comparationem ipsam

necessario præcedit tale *esse*, et differentia talis ipsorum. Et hoc ulterius probatur per simile in rebus; quando enim res vere absolutæ ad invicem comparantur, supponuntur habere *esse* distinctum reale; igitur cum entia rationis mutuo comparantur, supponunt habere *esse* distinctum secundum rationem.

Alia probatio sententiæ negantis. Pro ista opinione est alia ratio communis et antiqua, talis: Cuicumque distinctioni rationis in aliquo correspondet distinctio realis in aliis, illa distinctio rationis sumitur per comparationem ad illa distincta realiter. Istud probatur per simile de dextro et sinistro, in columna et animali, de ratione principii et finis in puncto respectu diversarum linearum; nunc autem istæ perfectiones distinguuntur in Deo secundum rationem, et correspondent eis in creatura aliqua distincta realiter; ergo ista distinctio rationis in Deo sumetur in quocumque intellectu per comparationem ad illa distincta in re.

20. Probatur tertio auctoritate, Averr. Pro isto est auctoritas Averrois 12. *Met. commento* 39. ubi dicit: *Quando fuerit considerata dispositio et dispositum in immaterialibus*, etc. *tunc reducuntur ad unam intentionem omnino, et nullus modus erit, quo prædicatum distinguatur a subjecto etiam disposito extra intellectum; sed nullam differentiam intelligit intellectus inter ea nisi secundum quod recipit dispositionem et dispositum, ut duo, quorum proportio est ad invicem, sicut est proportio prædicati ad subjectum in rebus compositis*. Videtur plane intentio sua, quod intellectus non distinguit ea nisi concipiendo secundum proportionem ad distincta realiter.

Confirmatio per exempla. Istud confirmatur per exempla: Exemplum primum. Primum exemplum est, quod supposita unitate formæ speciei secundum rem, intellectus non distinguit rationem generis et differentiæ, quæ primo sunt diversæ rationes, nisi comparet ea ad alia realiter differentia, et secundum quemdam ordinem unicæ rei convenientia. Secundum exemplum. Secundum exemplum est: Ratio boni et veri non distinguerentur, nisi *intelligere* et *velle* essent circa aliquod idem objectum alicubi actus realiter diversi, et ad invicem ordinati. Tertium exemplum. Tertium exemplum: Essentia divina non conciperetur ab intellectu divino sub ratione diversarum idearum, circumscripta omnimoda comparatione ad diversas essentias creaturarum realiter distinctas.

Rationes alias factas contra istam opinionem repetit iste Doctor, et nititur respondere. Sed hic non replico nisi duas. Prima ratio est ista: Distinctio secundum rationem intellectus et voluntatis est fundamentum distinctionis emanationum; Filius enim non procederet nascendo tanquam Verbum, et Spiritus sanctus liberaliter tanquam Amor, nisi præsupponeretur distinctio intellectus et voluntatis, tanquam principiorum producendi. Nunc autem distinctio personarum et emanationum non præsupponit aliquam comparationem ad creaturas; ergo per comparationem ad creaturas non habebunt esse talia principia. 21.

Prima ratio contra præcedentem sententiam.

Secunda ratio. Secunda ratio est: Perfectum simpliciter et principaliter habet quidquid sibi convenit secundum quod est simpliciter perfectum. Hoc probatur, quia imperfecta depen-

dent a perfecto, sed non e converso; nunc autem habere intellectum et voluntatem, et horum operationes competit simpliciter perfecto ut simpliciter perfectum est; ergo ista habet independenter, et per consequens absque comparatione ad extra, quia si habendo ista formaliter, necessario compararetur ad extra, videretur in habendo ista dependere ad extra, sicut relativum a correlativo, et non esset mere absolutum, imo ab eo dependeret, et eo converso, sicut correlativa æque mutuo dependent.

22. Respondet ad primam rationem. Ad primam istarum respondet sic: Quod circumscripta habitudine ad extra, illud quod habet rationem principiandi emanationes personales, non apprehenditur sub istis diversis rationibus intellectus et voluntatis, sed solum sub ratione essentiæ divinæ, ut ei conjungitur respectus talis realis. Sed quia ipsis emanationibus secundum quamdam proportionem, respondent aliquæ emanationes in creatis, puta generationi Filii, productio verbi in intellectu nostro, et spirationi Spiritus sancti, productio amoris in voluntate nostra, ideo Deus apprehendens essentiam, ut est ratio principiandi ipsas emanationes in habitudine ad diversa principia istarum emanationum in creatura, concipit illam essentiam sub istis rationibus principiandi, quæ sunt intellectus et voluntas. Quæ autem sit ista proportio, explicat alibi, quod productioni naturæ et verbi est necessario nulla præsupposita; productioni autem amoris necessario est alia præsupposita. Sic Filius producitur productione prima, et ideo simili modo productionis verbi et naturæ; Spiritus sanctus producitur necessario alia productione præsupposita, et ideo modo simili productioni voluntatis divinæ.

Probatur dupliciter intellectum et voluntatem in Deo non distingui antecedenter ad emanationes. Quod autem intellectus et voluntas non præsupponuntur distincta secundum rationem ipsis emanationibus, hoc probatur dupliciter: Verbum est expressivum omnium, quæ in essentia et in voluntate continentur; ergo in Verbo jam producto intelligit Deus quæcumque distincto intellectu intelligit; non ergo potest alia actualis distinctio accipi in intellectu divino quodammodo præcedens productionem verbi. Antecedens confirmatur per Augustinum 6. *de Trin. cap. ultimo*, ubi dicit quod *Verbum est ars Patris plena omnium rationum viventium*. (August.) Secundo sic, quia distinctio secundum rationem non potest esse nisi per aliquem actum intelligendi; primus autem actus intelligendi in Deo est principium emanationis Verbi, supposita proprietate relativa, cum Verbum producatur naturaliter, et actu naturali ipsius intellectus; ergo nullo actu quasi præcedente potest haberi alia distinctio rationis ad intra.

Ad rationem secundam. Ad secundam rationem respondet, quia quodlibet istorum quantum ad perfectionem realem quam importat, est in Deo sine comparatione ad extra, et sic independenter apprehenditur; sed apprehendendo sic essentiam non apprehenditur sub distinctis rationibus, sed omnes quæ possunt distingui per comparationem ad extra, apprehendentur tunc ut unitæ et indistinctæ sub una simplici ratione infinitatis essentiæ divinæ.

23. Contra primam rationem primo arguo sic : Quidquid unius rationis existens potest esse principium *quo* producendi plura supposita in una natura, ipsum non determinatur ex se in ratione principii ad determinatam pluralitatem producendorum.

Hæc sententia improbatur a Scoto.

Patet propositio, tam in causa æquivoca quam univoca, potente in plura successive vel simul ; nunc autem, per te, essentia unius rationis existens, antequam compararetur ad alia extrinseca, est principium producendi plura supposita in natura eadem divina ; ergo ipsa in illo priori non determinatur ad certam pluralitatem suppositorum producendorum ; ergo non repugnat sibi quantum est ex se, esse principium *quo* producendi plura supposita quam duo ; sed cujuscumque ipsa ex se potest esse principium *quo* producendi, illud simpliciter potest produci ; ergo simpliciter possibile est producere plura supposita in divinis quam duo ; et si possibile, ergo necessarium ; ergo necesse est esse plures personas quam tres in divinis.

Respondent adversarii. Primo.

Hîc diceretur, quod quamvis non repugnet sibi ex se, tamen repugnat sibi ex relationibus, sine quibus non est principium *quo* ; non enim potest fundare primo nisi determinatas relationes producendi determinatas personas, quia istæ relationes sunt alterius rationis ; et aliquod unum potest determinari ex se ad aliquam pluralitatem diversorum secundum rationem ; et ideo licet ex se non determinetur ad supposita producta, tamen determinatur per relationem.

Secundo.

Aliter diceretur quod major est vera, quando principium *quo* se habet ad productiones plures unius rationis. Quando autem productiones plures sunt alterius rationis, licet producta sunt unius rationis, non habet illa veritatem, quia ad illas productiones alterius in determinata pluralitate potest aliquid unum determinari ex se, et ulterius mediantibus illis ad producta, quia productum non potest produci nisi productione.

Tertio.

Diceretur adhuc tertio modo, quod personæ sunt formaliter alterius rationis, quia licet habeant essentiam unius rationis, tamen constituuntur formaliter relationibus, quæ sunt alterius rationis.

Quomodo essentia divina determinat ad plura diversæ rationis.

Sic ergo istæ tres responsiones quærunt; quomodo essentia, quæ est unius rationis, possit determinari ad plura alterius rationis ? Una dicit ista plura esse relationes in producentibus ; alia dicit ista plura esse ipsas productiones ; tertia dicit ista plura esse relationes personarum productarum ; quod autem supponitur idem omnino determinari ad certam pluralitatem eorum, quæ sunt alterius rationis, patet, si oportet omnem pluralitatem reducere ad unitatem, et ab illo uno non sunt primo infinita.

Varii modi dicendi.

Impugnatur primus modus.

Contra primam responsionem accipiendo *rem* strictissime in divinis, prout res relativa distinguitur a re absoluta, relationes in producentibus non differunt realiter a productionibus activis, ut suppono ad præsens. Ergo dicere essentiam determinari ad tot productiones activas per tot relationes alterius rationis, est dicere idem realiter determinare aliquid ad seipsum ; nec per istas 24.

activas, determinatur ad tot productiones passivas, quia correlativa sunt omni modo simul natura, et per consequens unum non determinat fundamentum ad reliquum.

Prima ratio producendi est principium quo.

Præterea prima ratio, quare aliquid potest producere, est, quia habet principium *quo* productionis; non enim ipsum principium *quod* tribuit aliquam virtutem principio *quo*, sed e converso; ergo quod habens hoc principium non potest nisi in determinatas productiones, oportet invenire rationem in principio *quo*. Unde enim est simpliciter verum, quod illud est quo aliquid potest ad hanc quæ est possibilis, eo est simpliciter impossibilitas ad illam, quæ est omnino impossibilis; ergo cum relatio activa nullo modo sit principium *quo*, nec determinativum ejus, ut principium *quo*, sequitur quod per rationem relationis nullo modo habebitur per se ratio impossibilitatis ad quartam personam, sicut nec per se ratio possibilitatis ad tertiam.

Impugnatur secunda responsio.

25. Contra secundam responsionem, productio non videtur esse alterius rationis, nisi habeat principium alterius rationis, vel terminum formalem, quia hæc sola videntur distinguere productiones formaliter; nunc autem, per te, principium *quo* est omnino unius rationis, et similiter terminus formalis; ergo, etc.

Tertia responsio impugnatur primo.

Contra tertiam rationem similiter posset dici, quod igneitas ita per se est determinata ad plures ignes, quia illi ignes quantum ad proprietates individuales sunt omnino alterius rationis, licet natura ignis sit in eis unius rationis; illa enim ibi ultima constitutiva in *esse* individuali sunt primo diversa sicut hîc, et est ita; imo magis hîc una natura in distinctis personaliter, quam ibi in distinctis individualiter.

Secundo. Sine distinctione formali voluntas esset principium Filii, et intellectus Spiritus sancti.

Item secundo sic: Si *A* est idem 26.
B omnino re et ratione, quidquid convenit *A* convenit *B*, et e converso, oppositum includit contradictionem. Sed ante omnem respectum essentiæ ad extra, intellectus et voluntas sunt omnino idem in re et ratione, per te; ergo in illo primo, quidquid convenit uni, et alii. Sed in illo priori producuntur, per te, personæ; per te ergo in illa productione ita est voluntas principium gignendi Verbum, sicut memoria, et ita memoria spirandi Spiritum sanctum, sicut voluntas; ergo prima persona producta ex productione sua formali non est proprie verbum, quia ratio verbi includit notitiam expressam per actum memoriæ. Unde Augustinus 15. de Trinit. cap. 15. *Verbum nostrum de nostra scientia nascitur, quemadmodum illud de scientia Patris natum est.* Nec prima persona producta ex productione sua reali magis erit imago quam Spiritus sanctus, quia secundum omnes, Spiritus sanctus æque est similis Patri sicut Filius, et quoad hoc non minus imago; sed non procedit ut similis, quia non ut notitia a notitia, sed ut amor a voluntate. Similiter Spiritus sanctus ex processione sua reali, non magis erit donum quam Filius, quia ratio doni non competit sibi nisi propter libertatem in suo principio producendi, et sicut jam illatum est, non magis voluntas est principium producendi ipsam quam me-

August. Nec Filius magis esset imago quam Spiritus sanctus.

Nec Spiritus sanctus magis erit donum quam Filius.

moria. Et ita quæ illata sunt videntur inconvenientia, et contra Sanctos. Unde Augustinus 5. *de Trinitate cap.* 15. assignans primam distinctionem inter Filium et Spiritum sanctum, *quia Spiritus sanctus non sicut filius ; exiit enim non quomodo natus, sed quomodo datus.* Et Richard. 3. *de Trinit. cap.* 16. diffuse tractat, quomodo plenitudo sapientiæ potest esse in una persona, non autem plenitudo charitatis, et ideo persona prima, quæ maxime producitur per actum intellectus vel sapientiæ, producitur ab una persona ; secunda autem, quæ producitur per actum voluntatis vel charitatis, producitur a duabus.

August.

Richard.

27. Impugnatur tertio responsio tertia.

Item tertio sic : Productiones Filii et Spiritus sancti jam positæ in *esse* non habent distinctionem in libertate, quia in creatis actus voluntatis jam elicitus est quædam qualitas naturalis in voluntate, sicut intellectio in intellectu. Sed differentia libertatis quæ est hîc et ibi, est in principiis istorum actuum ; ergo si est alia distinctio in hoc, quod Spiritus sanctus libere spiratur, et filius non libere, sed naturaliter, oportet hanc differentiam esse in per se principio producendi hîc et ibi ; ergo non est omnimodo idem indistinctum, nec valet ista distinctio per relationes, quia utrobique relatio essentialiter respicit relationem oppositam.

Quod Spiritus sanctus producatur libere, non Filius, oritur ex diversitate principii.

28. Duas rationes n. 22. positas non concludere ostendit.

Rationes, quibus probat quod distinctio rationis non potest præcedere productionem Verbi, non cogunt. Quod enim dicit, quod quæcumque Deus intelligit, intellectu distincto, intelligit Verbo jam producto, videtur esse falsum, quia Pater omnem operationem, et secundum omnem modum sibi possibilem habet a se, ut est prior origine Filio, et hoc a se, tam objective quam elicitive, ita quod sicut Filius non est Patri aliquo modo principium eliciendi aliquem actum Patris, ita nec est sibi ratio objectiva necessario requisita ad aliquem actum ejus. Pater enim tam objectum quam principium elicitivum omnis operationis suæ habet in se, et a se ; ergo si possibile est Patrem nosse distincte istas rationes, sive essentiam sub istis, sic distincte nosse necessario sibi competit, prout est prior origine Filio.

Pater omnem perfectionem habet a se ut prior origine Verbo.

Confirmatur istud per Augustinum 15. de Trinit. cap. 7. *quælibet persona sibi meminit, sibi intelligit, sibi diligit.* Et sicut infert, quod si Filius intelligeret Patri, tunc Pater esset sapiens non de se ipso, sed de Filio, ita sequitur quod si Pater non habet in se objectum intellectionis suæ, non erit sapiens de se, sed de Filio, quia esse sapientem includit in se habere objectum sapientiæ. Item cap. 15. *Novit omnia Deus pater in se ipso, novit et in filio, in seipso tanquam se ipsum ;* ergo ut cum prior origine filio novit se ipsum, ita ut sic prior novit omnia in se ipso.

August.

August.

29. Respondetur rationibus oppositis, num. 22. Ad primam.

Ad rationem ejus primam pro hac conclusione, quod Verbum est expressivum distincte eorum, quæ in voluntate et in essentia continentur, respondetur quod licet hoc esset verum, tamen non sequitur ibi nullam esse intellectionem distinctam ante Verbum productum, quia non solum a Patre in se est essentia, sed etiam intelligentia et æque distincta omnino, sicut est intelligentia Ver-

bi; quia enim distinctæ sunt in Patre, ideo sic distinctæ communicantur Filio, Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt a Patre*, etc.

Matth.

Quomodo Filius est ars et sapientia Patris. August.

Quod autem adducit ex Augustino quod *Verbum est ars Patris,* respondeo, sic est ars Patris, sicut est sapientia Patris. Qualiter autem intelligendum sit, quod sit sapientia Patris, Augustinus exponit lib. 7. de Trinit. cap. 3. *Ita dicitur filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris, id est, quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen sit, et intelligitur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia;* non ergo est ars Patris plena rationum, quasi illæ rationes distinctæ sint in solo Verbo, imo sunt æque distinctæ in intelligentia Patris, ut Patris. Sed ita competunt Filio per appropriationem propter hoc, quod ex vi productionis suæ est notitia determinativa eorum, quæ habitualiter continentur in memoria paterna; intelligentia autem Patris non habet rationem sic producti, licet ipsa ut improducta habeat rationes omnium productorum cognoscendorum.

30\. Ad secundam rationem.

Ad aliam rationem, quando accipit quod primus actus intelligendi in divinis est principium producendi Verbum, ista est falsa dupliciter: Primo, quia nullus actus intelligendi proprie est principium producendi Verbum; secundo, quia non primus. Probatio primi, quia aut intelligit actum intelligendi esse principium *quo* producendi Verbum, ut principium, id est, actum principiativum, sive productivum, sive primo modo, sive secundo; sed nullo modo est principium, cum omne *intelligere* sit ipsius intelligentiæ secundum Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 7. dico intelligentiam, qua intelligimus. Producere autem Verbum, seu habere principium formale producendi, non convenit intelligentiæ, sed memoriæ; ergo neutro modo aliquis actus intelligendi est principium. Hoc amplius patebit inferius, ubi declarabitur quod *dicere* non est aliquod *intelligere,* nec etiam intellectio aliqua est formalis ratio exprimendi Verbum. Secundum patet ex dictis, quia actum producendi Verbum præcedit origine intellectio distincta Patris, ut Patris.

Primus actus intelligendi non est principium producendi Verbum.

August.

Cum arguit quod naturaliter producitur per actum intellectus, ergo primo actû intelligendi: non sequitur, quia quorumcumque actuum intellectus est principium per modum naturæ. Vel potest dici, quod licet iste sit primus actus intelligendi productivus, non tamen primus actus intelligendi; sed prior est actus intelligendi, ut est in Patre.

Intellectio Patris præcedit productionem Verbi.

Contra responsionem ad secundam rationem cum dicitur hîc quod quidquid importatur perfectionis per ista, est in Deo absque omni comparatione ad extra, quæro an illud quod importatur formaliter secundum rationem intellectus, et illud quod formaliter importatur per rationem voluntatis sint in Deo sine tali comparatione? Si non, ergo intellectus secundum rationem suam formalem non est perfectio simpliciter, nec voluntas, nec aliquid eorum, et sequitur quod non sit nisi unica perfectio simpliciter, sola scilicet essentia divina. Probatur consequentia, quia simpliciter perfectum non est tale formaliter, sed tantum vir- 31.

Responsio ad secundam rationem num. 52, impugnatur,

Intellectus et voluntas non virtualiter, sed formaliter in Deo reperiuntur.

tualiter; ergo virtualiter ipsum est simpliciter quodlibet, quod melius est ipsum quam non ipsum; ergo simpliciter melius est esse non intelligentem formaliter quam intelligentem. Sequitur igitur quod esse intelligentem formaliter non sit perfectio simpliciter, et sic esset de aliis. Consequens est falsum, et contra

Anselm.

Anselmum *in Monol cap.* 15. ubi ponit regulam de his, quæ concedenda sunt proprie de Deo, quod sicut removendum est ab ipso quidquid non est melius ipsum quam non ipsum. Ejusmodi sunt plura talia secundum

August.

eum et Augustinum 15. de Trin. cap. 4. *Viventia non viventibus,* etc. *præferenda judicamus, ac per hæc, quoniam in rebus creatis Creatorem sine dubitatione præponimus, oportet eum summe vivere et intelligere, et esse ipsum potentissimum, justissimum*, etc. Si autem conceditur quod intellectus secundum suam rationem formalem est in Deo absque comparatione ad extra, et voluntas secundum suam rationem formalem, cum intellectus sit tantum formaliter intellectus, et voluntas, voluntas,

Anvicen.

sicut secundum Avicennam 5. Metaphys. cap. 1. *humanitas est tantum humanitas*, sequitur tunc quod absque comparatione ad extra est aliqua distinctio eorum.

32. Confirmatur.

Et confirmatur istud, quia licet aliqua virtualiter contenta in aliquo non distinguantur, quia potentia non distinguit, tamen si sint in eo formaliter et actualiter, cum *actus separet et distinguat*, 7. Metaphys. habebunt aliquam distinctionem; quod si aliam ulteriorem habeant ex collatione intellectus ad extra, de illa non curo; sufficit quod non sit omnino indistincta re et ratione, absque comparatione ad extra.

Impugnatur secundo. Essentia non facit unum per fectum respectu rationis.

Item, illa comparatio ad extra, quæ est relatio rationis, non facit per se unum conceptum cum ipsa essentia divina, quia etiam relatio realis, de qua magis videretur, non facit per se conceptum unum cum fundamento; ergo si totum istud essentia sub relatione rationis dicit per se scibile de Deo, non erit per se scibile nisi ratione alterius partis, non ratione essentiæ, quia omnino idem conceptus non scitur per se de se ipso; ergo tantum scietur de Deo ratione relationis rationis. Sed illa non est perfectio simpliciter, quia illa est simul natura cum termino; ergo nulla perfectio simpliciter est scibilis de Deo.

Tertio.

Item tertio, comparare ad extra convenit intellectui, ut est intellectus formaliter, et non ut est indistinctus re et ratione ab ipsa essentia, quia tunc essentia compararet ad extra; ergo impossibile est per actum comparandi habere formalem rationem intellectus ut intellectus. Consequentia patet, quia ratio formalis potentiæ non habetur per actum ejus, sed magis e converso.

33. Respondit ad rationes pro illa sententia adductas, a n. 17.

Ad rationes quas adducunt pro se, respondeo, quod non concludunt. Ad primum, cum dicit improbando rationem datam, ubi est tota vis responsionis, quod comparata per intellectum, ut distincta, non supponuntur distinctionem habere; hæc propositio est falsa. Probatio: Possibile est intellectum per aliquem actum comparare aliquid ad aliud primo, intelligo sic, quod nec illa prius sunt comparata ex natura rei, nec per actum priorem intellectus.

Comparata per intellectum ut distincta præsupponuntur distincta ante comparationem.

Et primum patet, quia alioquin nulla possent comparari, nisi habentia comparationem realem ; et secundum patet, quia alioquin ante omnem actum intellectus comparandi præcederet alius, et sic in infinitum. Sic ante istam primam comparationem non supponitur in comparatis relatio rationis, quia tunc ista non esset prima comparatio eorum secundum relationem rationis ; ista autem est comparatio eorum secundum aliam relationem rationis, et per consequens ut mutuo se se respicientium, secundum illam relationem rationis ; ergo alia comparatio aliquorum ut mutuo se respicientium secundum habitudinem rationis, non præsupponit in comparatis aliquam relationem rationis, et per consequens nec differentiam rationis, quia omnis differentia rationis proprie loquendo est secundum relationes rationis ; intellectus enim non potest causare in rebus differentias secundum absoluta, sed tantum secundum relationes, quas causat in objecto per actum considerandi.

Solam distinctionem rationis potest intellectus causare in rebus.

Probationem suam de relatis realiter duco ad oppositum sic : Relationes reales oppositæ, vel relativa ut relativa, non prius habent differentiam realem, quam comparentur ut mutuo sese respicientia realiter, quia ipsa comparatio realis eorum est differentia realis eorum ; ergo a simili, relationes rationis oppositæ, vel relativa ut relativa, non prius habent differentiam rationis, quam conferantur mutuo secundum rationem. Patet ergo quod non valet ejus probatio de rebus absolutis, quia res absolutæ non includunt de se respectum, et ideo possunt habere differentiam priorem comparatione ipsorum ; sed aliqua entia rationis forte omnia, includunt respectum rationis ; et ideo differentia eorum prima ut sic est comparatio eorum secundum rationem.

Probationem primæ rationis ducit ad oppositum. Relativa ut talia non differunt ante comparationem.

Absoluta differunt ante comparationem.

34\. Et prima illa propositio de rebus absolutis, universaliter accepta, est falsa, quia licet in multis distinctio absoluta præcedat relationem realem, non tamen in omnibus, quia non in personis, secundum ipsum, et secundum alios communiter, quia ibi prima differentia est secundum relationes reales. Sed si hoc est possibile, quod differentia aliqua relativorum sit prima per relationes reales, absque omni distinctione priore, multo magis est possibile in relatis secundum rationem, quorum omnis differentia est secundum relationem.

Non omnis distinctio absoluta præcedit realem relationem.

Item, si major ista, quæ jam improbata est, esset vera, adhuc non sequitur conclusio, quia si comparatio esset actus reflexus super relationes rationis prius causatas in objecto, possent illæ relationes esse in essentia per actum alium rationis priorem, et tunc non sequitur quod essent in essentia per naturam rei. Quod etiam addit, quod illa sic existentia in intellectu divino moverent intellectum divinum ad comparandum se, falsum est, quia nec relationes reales, quæ sunt in essentia ex natura rei, movent intellectum divinum ad cognoscendum se ; sed sola essentia divina movet intellectum divinum ad quæcumque cognoscenda.

Sola essentia divina movet intellectum divinum.

35\. Ad secundam rationem, quæ communis est, quæro : Aut alia est distinctio rationis in eadem re, cui non

Solvitur secunda ratio posita n, 19,

correspondet distinctio realis in aliis, aut non? Si non, ergo major ista absolute infert istam: quod omnis differentia rationis sumitur per comparationem ad distincta re, et tunc patet quod in majore petitur conclusio, et est neganda a negante conclusionem. Si sic, ergo potest concipi sub distincta ratione absque omni comparatione ad plura.

Item, ad hoc quod objectum concipiatur sub alia ratione quæ non dicit respectum ad aliud, non oportet objectum ipsum comparari ad aliud. Sed non omnis relatio rationis dicit respectum objecti ad extra, quia tunc non posset esse distinctio rationis, nisi inter distincta realiter, et per consequens relatio identitatis non esset relatio rationis; ergo, etc. Major patet, quod objectum cum intellectu sufficit ad omnem conceptum, qui non est comparativus ejus ad aliquid extra; ergo illa ratio evidentiam habet de intellectu nostro qui non concipit distinctas rationes in Deo, nisi ex distinctis rebus in creatis, sed non de illo intellectu, qui potest intelligere objectum in se, et ex plenitudine virtutis ejus cognoscere rationes ejus circa ipsum.

36. Ad auctoritatem positam n. 20.

Ad auctoritatem Averrois potest dici quod loquitur de intellectu nostro respectu perfectionum, quas ex creaturis cognoscimus de Deo.

Ad exempla posita ibidem. Ad primum.

Ostendit primum exemplum concludere pro se.

Ad exempla, quæ adducunt pro se. Ad illud de genere et differentia, ubi natura speciei est simplex, etc. Illud similiter manifeste concludit oppositum; si enim aliquis esset intellectus qui cognosceret quidditatem speciei non ex posterioribus, ille intellectus cognosceret rationem generis et differentiæ, quæ pertinet ad quidditatem speciei, absque omni comparatione ad aliqua posteriora, quæ secundum ordinem conveniunt tali naturæ, nam talis intellectus non dependet a posterioribus in cognoscendo priora. Licet ergo intellectus noster ex quibusdam actibus ordinate convenientibus ipsi speciei, concipiat rationem generis et differentiæ, tamen prior, et prima distinctio rationis inter conceptum generis et differentiæ non est per comparationem ad illa posteriora, sicut nec prima cognitio *quod quid est* per comparationem ad actualia. Istud etiam exemplum nimis extendit differentiam rationis, quia ratio generis et differentiæ, licet non distinguatur in re in natura simplici, tamen non distinguitur præcise ratione, hoc est, relationibus rationis, quibus comparatur ad invicem, quæ proprie dicitur differentia rationis.

Genus et differentia differunt plusquam ratione stricta.

37. Ad secundum exemplum. Verum est sui manifestativum, bonum vero allectivum. Intellectus et voluntas saltem in Deo sunt idem realiter.

Ad aliud exemplum de vero et bono, secundum primam acceptionem ejus, *verum* dicit rationem manifestivam sui ad intellectum, *bonum* autem dicit rationem allectivam affectus ad seipsum. Istæ ergo rationes, si distinguerentur primo per comparationem ad extra, distinguerentur primo per respectum ad intellectum et voluntatem, quia illa primo respiciunt. Sed secundum multos nusquam est differentia realis intellectus et voluntatis, aut saltem si in creaturis est, in Deo non est, et ibi essent istæ rationes objectivæ; quod si intellectus et voluntas distinguantur, tamen istæ rationes sunt priores naturaliter rationibus intellectus et voluntatis, et intellectui, qui non accipit cognitionem a pos-

terioribus, essent istæ rationes prius notæ.

Ad tertium exemplum. Ad tertium exemplum de ideis, patet quod non est ad propositum, quia nec ratio unius ideæ potest intelligi sine respectu ad extra. Quod igitur rationes distinctarum idearum non possent accipi sine respectu ad extra, non est propter distinctionem rationum, sed quia quælibet ratio dicit respectum ad extra, per oppositum hîc, ubi nulla una ratio dicit respectum ad extra; ideo non potest distinctio illorum haberi sine tali respectu.

Quare idea non possit intelligi nisi in ordine ad extra.

Deus considerare, potest diversas rationes in seipso absque respectu ad extra.

Quantum ergo ad istum articulum concedo quod absque omni comparatione essentiæ divinæ ad extra potest in Deo haberi, non tantum conceptus quidditativus sive essentiæ sub ratione essentiæ, verum etiam alii, quasi denominativi, non tantum personalium et notionalium, sed etiam perfectionum simpliciter, quarum conceptus ut sint distincti, non requiritur intellectum aliquid comparare ad extra, imo conceptus includens respectum ad extra non est per se conceptus perfectionis simpliciter.

ARTICULUS QUARTUS.

Qualiter Deus est objectum Theologiæ et an inter rationes, quibus Deus potest concipi, sit aliquis ordo?

38. Quantum ad quartum articulum principalem dicitur quod scientia habens Deum pro primo objecto, est scientia specialis, et per consequens habebit subjectum speciale sub ratione speciali; hæc autem ratio ponitur ista, ut est principium nostræ reparationis, et consummatio nostræ glorificationis. Pro hac opinione ponitur ratio talis: Sub illa ratione est aliquid subjectum in scientia, sub qua continet omnes veritates, et ad quod omnia reducuntur; hæc ratio prædicta est hujusmodi; ergo, etc.

Sub qua ratione Deus est subjectum Theologiæ?

Cum hac opinione concordat illa, quæ dicit quod Deus sub ratione boni est primum subjectum in scientia, quod sic probatur: Ratio boni est ratio nobilissima, quia ratio boni est ratio finis; ratio autem finis est ratio nobilissima, quia secundum Avicennam 6. Metaphys. cap. ultimo: *Si de singulis causis esset scientia, illa de causa finali esset principalior.* Multis aliis modis possent assignari rationes, sub quibus poneretur Deus primum subjectum.

Avicen.

SCHOLIUM V.

Deum absolute in se sub ratione essentiæ, et non sub aliqua consideratione speciali reparatoris et glorificatoris esse subjectum nostræ Theologiæ, docet hîc, et largius in prologo scripti Oxoniensis q. 3. et collat. 19. Deinde large et docte explicat ordinem conceptibilem inter essentiam, et prædicata essentialia, attributa, modos intrinsecos, et si quæ alia considerantur in divinis.

Contra tamen omnes istas opiniones duplex est via. Una probando istam affirmativam, quod Deus sub ratione divinitatis est primum subjectum hujus scientiæ; alia probando istam negativam, quod non sub aliis rationibus, quæ assignantur. 39.

Deum sub ratione Deitatis esse subjectum primum Theologiæ.

Primum probatur tripliciter, primo sic: Sub illa ratione est Deus primum subjectum scientiæ primæ, sub qua primo continet virtualiter veritates scibiles de Deo; hujusmodi

Probatio prima.

est ratio essentiæ divinæ; ergo, etc. Major patet ex dictis in secundo articulo. Minor probatur, qualis ordo realis esset inter aliqua, si essent distincta realiter, talis est ordo illorum secundum rationem, ubi sunt distincta secundum rationem, vel nisi esse reale tollatur præcise propter esse diminutum prioris, ut si illud quod est prius habet esse secundum rationem; sic autem non est in proposito, quia essentia divina non habet diminutum. Ista probatur, quia ordo distinctorum secundum rationem non concluderet, nisi ex ordine qui natus esset competere illis secundum rem, si essent distincta realiter. Nunc autem si intrinseca Deo essent distincta realiter ab essentia divina, omnino primum esset essentia sub ratione essentiæ, et reliqua essent posteriora et quasi passiones et accidentia ipsius essentiæ. Si ergo est illa distinctio rationis, omnino primum erit ibi essentia sub ratione essentiæ.

Qualem ordinem haberent aliqua si essent distincta realiter, talem habent si sint distincta formaliter.

40. Secundo sic: Cognitio *quid est* est omnino prima *ex* 7. *Metaphys. text.* 19. et sicut absolute cognitio *quid est* est prior cognitione aliorum, ita in eodem cognitio *quid est* ejusdem est cognitio ejus prima, et omnino perfectissima; ergo illa maxime veritatis contentiva omnium cognoscibilium de illo cujus est. Consequentia patet, quia continere virtualiter objecta cognoscibilia competit perfectissime cognoscibili.

Secunda probatio. Aristot.

Cognitio essentiæ est prior cognitione cæterorum.

Tertio sic: Sub eadem ratione Deus est primum objectum intellectus sui, et primæ scientiæ possibilis haberi de ipso; est autem primum objectum intellectus sui sub ratione essentiæ; ergo, etc. Major probatur, quia est primum objectum intellectus sui sub eadem ratione, sub qua continet cognitionem omnium cognoscibilium de ipso, nam movet intellectum suum ad rationem omnium cognoscibilium in illa scientia; sub illa autem ratione, per quam continet omnia, est primum objectum primæ scientiæ de ipso. Minor quamvis posset probari per hoc, quod intellectus divinus intuitive cognoscit, et per consequens sub ratione illa, quæ est in re ex natura rei, tamen supponatur usque ad tractatum de scientia Dei inferius, *dist.* 35. *et* 36. Minor etiam probatur auctoritate Damasceni, lib. 1. orthod. cap. 5. *Esse est propriissimum nomen Dei, quia dicit pelagus infinitæ substantiæ.*

Tertia probatio. Deus sub eadem ratione est objectum intellectus sui et primæ scientiæ possibilis de ipso.

Damasc.

41. Ad negativam istam contra rationes alias, quæ assignantur, arguitur tripliciter. Primo sic: Ratio sub qua aliquid est objectum primum, excedit in perfectione cognoscibilitatis omnia cognoscibilia in illa scientia; ratio autem glorificationis, vel boni cujuscumque talis, non est hujusmodi; ergo, etc. Major patet, quia sicut primum subjectum habet continere omnia, quæ continentur in scientia, ita ratio primi subjecti debet esse prima ratio continendi, et per consequens perfectior in cognoscibilitate. Minor probatur, quia relatio rationis non potest esse perfectior in cognoscibilitate quocumque ente reali, quia nec in entitate. Probatur etiam de bono et aliis rationibus, quia quæcumque istarum est ratio cognoscibilis, alia est perfectior puta essentiæ ut essentiæ.

Deum sub nulla alia ratione esse objectum primum Theologiæ probatur primo. Ratio subjecti primi excedit omnes alias rationes considerabiles in scientia.

Secundo sic: Nihil sub ratione contracta potest esse primum sub- 42.

Probatur secundo. Nihil sub ratione contracta esse potest primum subjectum primæ scientiæ de se possibilis. Aristot.

jectum primæ scientiæ possibilis haberi de ipso. Omnes istæ rationes quæ assignantur, sunt rationes contrahentes ipsum; ergo, etc. Major probatur, quia *ex primo Metaphys. cap.* 2. Omni scientia considerante aliquid sub ratione contracta, est alia prior considerans illud sub ratione absoluta, certior quam sit illa, quia ut dicitur ibi, *quæ est ex paucioribus certior, est ea quæ est ex additione*, ut Arithmetica Geometriâ.

Probatur tertio.

Tertio sic: Nihil potest esse primum subjectum primæ scientiæ de ipso sub aliqua ratione, quæ non facit unum per se cum ipso; hujusmodi sunt omnes rationes quæ assignantur; igitur, etc. Minor patet, quia quælibet talis ratio, si esset realiter distincta, esset realiter accidens illi cui assignatur illa ratio. Probo majorem: Aut illa ratio contingenter inest ipsi subjecto, aut necessario. Si contingenter, ergo non est ratio aliquid sciendi de subjecto, quia ipsa non est necessario cognita de subjecto. Si necessario, ergo ipsa est cognoscibilis, scilicet de subjecto per rationem subjecti, et ita non est prima ratio virtualiter cognoscendi omnia alia de subjecto, nec per consequens prima ratio subjecti in scientia.

Nihil potest esse primum subjectum sub ratione non faciente cum ipso unum per se.

43. Quantum ad istum articulum dico, quod est ordo inter rationes, sub quibus Deus est conceptibilis, ita quod ratio essentiæ est omnino prima, et aliæ sunt priores aut posteriores secundum quod huic rationi propinquiores, vel ab ipsa remotiores. Qualiter autem iste ordo propinquitatis sit possibilis, patet ex prima ratione posita contra istam opinionem: Quæcumque enim ordinem realem haberent aliqua distincta realiter, similem ordinem secundum rationem habent, ubi essent distincta ratione, nisi *esse* reale tollatur præcise propter diminutum *esse* prioris. Nunc autem si realiter essent distincta personalia ab essentialibus, et essentialia inter se, haberent ordinem in consequendo ipsam essentiam; ergo si sunt distincta ratione, habent talem ordinem secundum rationem. Minor probatur primo, comparando essentialia, sive perfectiones simpliciter inter se; si enim realiter distinguerentur natura immaterialis perfecta, et intellectus perfectus, et illud per quod intellectus habet objectum proportionatum sibi præsens, et ipse actus intelligendi; et ultra etiam esset alius actus circa objecta secundaria virtualiter contenta in objecto primario: esset inter ista talis ordo realis, quod essentia immaterialis perfecta esset prior realiter intellectu perfecto; intellectus perfectus prior realiter illa ratione repræsentante objectum; et ratio ista repræsentans prior est actu intelligendi, et actus intelligendi objectum primarium, prior realiter actu intelligendi objectum secundarium, et ista esset *propter quid*; habens naturam immaterialem perfectam habet intellectualitatem perfectam, et propter hoc *quid* intellectuale perfectum potest habere rationem sibi competentem, et ipsum objectum perfecte repræsentantem, et potest habere intellectum, qui objectum tale præsens intelligit, nisi impediatur; et propter hoc *quid* intellectus intelligens objectum primarium po-

Datur ordo inter rationes quibus Deus est conceptibilis.

Qualis sit ordo inter prædicata essentialia Dei.

test intelligere objectum secundarium virtualiter contentum in primo, ita quod ex quibuscumque duabus propositionibus prædictis posset fieri demonstrario *propter quid* ad concludendum extremum de extremo. Similiter potest argui de natura et voluntate, et actu volendi objectum primarium et secundarium.

44. Consimiliter etiam licet non sit ita manifestum, tamen videtur posse argui de quibusdam aliis intrinsecis ipsi Deo, puta si distinguerentur realiter infinitas, simplicitas, immutabilitas, æternitas, necessitas essendi, videretur infinitas intensiva omnino prima, quia dicit modum essentiæ, (quoniam et in creaturis non sic se habet finitas, sicut aliqua passio addita essentiæ; sed dicit intrinsecum gradum vel limitationem naturæ in se, aliter enim intrinseca naturæ humanæ est finitas vel limitatio quam sapientia. Imo videtur quod aliter quam intellectus vel voluntas, quia non est intelligibile aliquid habere aliquam entitatem, quin statim illa intrinsece sit finita, vel infinita). Hanc videtur sequi ordine reali simplicitas, quia infinitum est incomponibile alteri, quia quocumque componibili cum altero potest esse aliquid majus, puta totum componibile. Similiter etiam incomponibile in se, quia illa duo componentia nec possunt esse in se finita, nec infinita. Simplicitatem vero videtur sequi immutabilitas, quia immutabile non est cum termino motus componibile. Ex hac videtur sequi necessitas, sive æternitas, quia excludit omnes possibilitates.

Ordo modorum in Deo.

Infinitum sequitur simplicitas.

Simplicitatem sequitur immutabilitas.

Consimiliter etiam potest argui ex parte objectorum, quæ respiciunt intellectum et voluntatem; quia enim Deus est ens immateriale perfectum, ideo natus est esse objectum intellectus proportionati, et ulterius movere ipsum ad actum circa ipsum; et ulterius quia ad actum circa ipsum, ideo movebit ad actum circa objectum secundario, quod virtualiter continetur in primo.

Ordo essentialium et notionalium.

Secundo, potest declarari propositum de ordine perfectionum simpliciter ad actus notionales et proprietates personales. Si enim ista differrent realiter, memoria perfecta, quæ scilicet includit intellectum et objectum, actus intelligendi sibi præsens, et actus exprimendi notitiam declarativam illius objecti, qui est *dicere*, et ipsa notitia producta, per actum *dicendi*, quæ dicitur *Verbum*, esset ibi simpliciter ordo realis, quia memoria in actu perfecto esset ibi primum; *dicere* secundum; *Verbum* tertium, et quia memoria est perfecta, ideo dictiva et quia est dictiva, ideo Verbum productum. Consimiliter etiam de voluntate et spiratione, et termino spirationis, comparando etiam terminos productionum.

Ergo perfectiones simpliciter præcedunt actus notionales, et ipsi actus terminos notionalium ad invicem, quia actus intellectus est prior quam actus voluntatis, ideo dictio est prior spiratione, et ultra; ideo Verbo dicto communicatur per generationem memoria fœcunda, quæ non præintelligitur habere Verbum adæquatum. Ulterius etiam producta ista distincta simpliciter sunt idem, vel unius naturæ, et hoc 46.

propter simplicitatem et indivisibilitatem illius naturæ, ideo est inter illa perfecta identitas. Propter idem etiam, quia habent eamdem magnitudinem illius naturæ, puta infinitatem, ideo est inter illa perfecta æqualitas; quia etiam habent proprietates illius naturæ easdem, ideo inter illa est perfecta similitudo.

Est etiam ordo notionalium ad relationes communes, et propter priora, tanquam per causas *propter quid* possent sciri posteriora ; ergo videtur esse hujusmodi ordo secundum rationem.

47. A posteriori prius demonstrantur propinquiora effectiva priori propinquiora causæ. Item, hic secundo arguitur sic : In demonstrationibus *quia* et *propter quid* de eodem videtur esse ordo contrarius, nam in demonstratione *quia*, prius concluduntur, quæ sunt propinquiora effectui, a quo arguitur ; illa autem videntur esse remotiora a causa per se. E converso autem in demonstratione simpliciter et *propter quid*, prius concluduntur illa quæ sunt propinquiora ipsi causæ, et ultimo concluduntur de effectu remoto ; ergo si aliqua conveniunt alicui causæ, quæ statim possint concludi ex effectibus, et alia quæ non possint, ista non videntur eumdem ordinem, nec æque immediatum habere ad talem causam. Nunc autem multa possunt concludi de substantiis separatis ex eorum effectibus, sicut 12. *Metaphys.* (Aristot.) et patebit in multis quæstionibus de Deo ; aliqua autem non possunt concludi ex effectibus, sicut veritates mere Theologicæ ; ergo hæc et illa secundum ordinem mere insunt Deo.

Et confirmatur ista ratio, quia non æque immediate et absque ordine insunt illa alicui subjecto, quæ nota sunt de ipso imperfecte et confuse concepto, et illa quæ non possunt esse nota de ipso, nisi concepto eo sub propria ratione essentiæ. Aliqua sunt cognoscibilia de Deo confuse cognito vel concepto, sicut potest concipi ex creatis. Aliqua autem non possunt de eo cognosci, nisi distincte cognito sub ratione hujus essentiæ propriæ ; ergo, etc.

Contra ista videtur quod ista ratio secunda et prima concludant duo opposita, nam in prima deductum est quod essentialia sunt priora personalibus ; ista autem secunda ratio videtur concludere oppositum, nam per demonstrationem *quia*, non cognoscimus de Deo notionalia, cognoscimus tamen essentialia ; essentialia autem cognoscimus de eo confuse concepto, personalia enim non nisi distincte concepto. Illud autem est immediatius essentiæ, quod non potest cognosci per demonstrationem *quia*, quam illud quod potest. Similiter illud videtur prius in eo quod primo competit huic essentiæ, ut hæc est, quam illud quod competit ei secundum aliquem conceptum imperfectum. 48. Replica contra has rationes.

Pro conclusione primæ rationis videtur esse, quod perfectio simpliciter præcedit naturaliter illud, quod non est perfectio simpliciter ; proprietates illæ essentiales sunt perfectiones simpliciter. Unde etiam quælibet potest esse formaliter infinita ; notionalia autem non sunt perfectiones simpliciter, quia tunc quodlibet eorum esset in qualibet persona, nullum etiam eorum potest esse formaliter infinitum. (Relationes divinæ non sunt infinitæ formaliter.)

49. Alia replica. Secundo sic : Illud videtur immediatius naturæ divinæ competere, quod consequitur eam secundum se, et per consequens ut est in quolibet, et ut abstrahit a qualibet proprietate incommunicabili, quam illud quod convenit ei præcise in uno, ut conjungitur determinare proprietati incommunicabili ; primo modo se habent perfectiones simpliciter ; secundo modo notiones et proprietates personales.

Pro conclusione secundæ rationis videtur istud : Supposita sunt prius natura quam proprietates naturæ. Unde omnino immediate natura videtur se habere ad supposita, quorum est quidditas, et ad quæ se habet quasi essentialiter ; videtur autem se habere ad proprietates tanquam ad quædam quasi alterius generis. Patet etiam in creaturis, quod prius in essentialibus præsupponit species individuum, quam propriam passionem individui.

Resolutio quæstionis. Essentia secundum suam propriam rationem est objectum primum Theologiæ. Ad quæstionem patet ex dictis : Illud enim sub ratione essentiæ potest esse primum objectum alicujus scientiæ, cujus essentia est ratio prima virtualiter primo continendi veritates necessarias habentes evidentiam ordinatam ; Deus est hujusmodi ; ergo, etc. Major patet ex declaratis in secundo et tertio articulo. Minor patet ex prædictis in tertio et quarto articulo.

50. Ad primum argum. principale. Ad primam rationem principalem concedo majorem, quæ declarata est in corollario primi articuli, et nego minorem.

Ad probationem dico, quod illis pluribus conceptibus potest correspondere una res extra animam, quæ potest in se virtualiter continere tales plures conceptus ; per consequens de ipsa per intellectum possunt actualiter explicari. Et cum dicitur quod una res habet unum conceptum adæquatum, concedo, unum conceptum quidditativum, quæ est essentia, id est, secundum se ; sed præter hoc potest virtualiter continere conceptus plures quasi denominativos, sicut et ipsa essentia de natura rei virtualiter contineret multas proprietates, si possent distingui realiter ab ipsa ; ergo, etc. Ita potest virtualiter continere conceptus quasi quidditativos, qui possunt ab intellectu distingui a conceptu quidditativo, et hoc præcise. Si illi conceptus sunt tantum distincti secundum relationem rationis, mutuo se respicientes, sicut tactum est in articulo tertio, forte tamen posset poni circa tales aliqua distinctio major illorum conceptuum, quam secundum relationes mutuas rationis, et adhuc possent virtualiter contineri in illa essentia, et in intellectu virtualiter explicari. Sed de hoc alias in quæstione de attributis.

Si dicatur quod tunc illi conceptus erunt fictitii et vani, respondeo, non sequitur, quia correspondet eis unum objectum reale, quod in omnibus illis continetur, licet sub alia et alia ratione. Nec illæ rationes sunt vanæ, quia continentur in illa essentia divina sub ipsis ; vel si conceptus non distinguuntur præcise per relationes rationis, tunc omnibus eis correspondet unum objectum quasi materiale, sed simul correspondent distincta objecta formalia per se terminantia ipsos ; quæ tamen objecta formalia virtualiter Peculiari occurritur instantiæ.

continentur in illo uno, quasi materiali essentiæ.

51. Ad secundum. Ad secundam rationem, concedo majorem, et nego minorem, quia in quarto articulo oppositum ejus declaratur, ubi ostensum est qualiter illa, quæ conveniunt essentiæ divinæ, habent ordinem inter se, et in conveniendo ipsi essentiæ, nec est minus scientia *propter quid* suo modo ex ordine istorum secundum rationem, quam esset, si essent distincta realiter, et haberent ordinem realem, quia scientia *propter quid* magis respicit ordinem cognoscibilium in cognoscente quam in *esse* existentiæ extra.

Ad August. Ad auctoritatem Augustini respondeo, quod habet ulterius ibi quod *tres personæ non sunt verius quam una*. Et ex hoc infert quod non sunt aliquid magis, et hoc verum est loquendo de majoritate reali et veritate reali ; tamen in duabus personis potest intellectus habere plures rationes considerabiles, quam in una persona, quia proprietas personalis est formaliter intelligibilis. Loquitur ergo de veritate quæ proportionatur entitati rei extra, non autem quæ competit alicui secundum *esse* rationis, sive in intellectu.

Ad tertium. Ad tertiam dico, quod aliquid limitatum quale exprimitur per definitionem, repugnat Deo, ideo definitio non est ipsius, quia nihil est in ipso limitans vel determinans ipsum *esse*, et hoc modo intelligit Avicenna negare *quid* a Deo ; tamen generaliter loquendo, prout quidditas convertitur cum essentia, verissime est in Deo quidditas, sicut essentia, ex Augustino 7. Trinit. c. 5. *essentia vere et proprie dicitur*, ita ut solum Deum dici oporteat essentiam.

Quamvis autem de subjecto scientiæ Physicæ aliquoties præcognoscatur *quid est* primo modo, scilicet expressibile per definitionem, de Deo tamen hoc non est simpliciter necessarium, quia si ens ponatur primum subjectum, tamen non habet tale *quid* ; sufficit enim, sicut æque est in proposito, quod essentia subjecti de se sit ratio cognoscendi omnia alia de Deo, etc.

QUÆSTIO II.

Utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis possint sciri ab intellectu viatoris ?

Alensis 1. *p q.* 1. *memb.* 1. Thom. 1. *p. q.* 1. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 1. *art.* 5. Richard. *q.* 2. *Prologi.* Doctor *q.* 3. *Prologi q.* 4. *laterali.* Durand. *q.* 7. *Prologi.* Smising. *q.* 2. *Proœmiali.*

Quod sic, videtur. 1. *Cor.* 12. distinguit Apostolus donum scientiæ contra donum fidei, et alia dona quæ ibi enumerantur. Sed qui habet donum scientiæ de divinis, ut distinguitur contra donum fidei, scit veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis ; sed possibile est viatorem habere donum scientiæ distinctum contra fidem ; igitur, etc. 1. Pro parte affirmativa arg. primum.

Minor probatur per Augustinum 14. *Trinit. cap.* 1. ubi dicit Apostolum appropriate locutum fuisse de scientia, prout distinguitur contra fidem. August.

Item secundo sic : Scientia est habitus simpliciter perfectior quocumque alio habitu cognitivo, et loquor de scientia communiter, prout includit sapientiam ; igitur si viator non potest habere scientiam Secundum.

de Deo sub ratione Deitatis, haberet notitiam inferiorem, et habitum imperfectiorem ipsa scientia. Sed hoc falsum est, cum sit perfectio portionis superioris secundum Augustinum 12. *Trinit. c.* 4. ex quo est circa divina.

Tertium. Item tertio sic : Lumen naturale sufficit ad habendum scientiam naturaliter acquisitam de objecto naturali ; ergo cum lumen supernaturale non sit imperfectius lumine naturali, intellectus viatoris in lumine supernaturali poterit scientiam habere de objecto supernaturali ; quare, etc.

Quartum. Item quarto sic : Ubi est notitia cum certitudine, ibi est major ratio scientiæ, quia certitudo per se convenit scientiæ ; igitur illa notitia, quæ est magis certa, magis est scientia ; sed nunquam contingit aliquem Theologum dubitare de veritate a Deo revelata magis, quam de alia veritate apprehensa in lumine naturali ; ergo, etc.

2. Pro parte negativa. Contra, 2. ad Corinth. 5. *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per spem.* Glossa : *Modo per fidem tantum illuminamur, non per spem.*

Item per rationem : Impossibile

3. Thom. 1. p. q. 1. art. 2. Quod Theologia sit scientia subalternata probatur primo. est ex principiis opinatis sequi conclusionem, nisi opinatam ; igitur simul impossibile est ex principiis creditis sequi conclusionem, nisi tantum creditam, quia certitudo conclusionis non excedit certitudinem principiorum.

Dicunt quidam, quod de Deo sub ratione Deitatis scientia a viatore potest haberi, subalternata tamen scientiæ Beatorum ; et ideo non oportet quod principia ejus hîc sciantur, sed tantum quod credantur ; supponuntur enim manifesta in scientia subalternante. Et pro hac opinione arguitur sic : Scientia subalternata inquantum subalternata est scientia ; sed in quantum est subalternata supponit sua principia tanquam sibi credita, et in superiori scientia determinata ; igitur non est contra rationem scientiæ, quod principia ejus sint tantum credita.

Item, Perspectivus in quantum talis, est scientificus ; sed Perspectivus inquantum Perspectivus, non est Geometra ; igitur potest quis esse Perspectivus, licet non sciat sua principia, sed tantum credat ea, scilicet illa supponendo. Secundo

Item, hæc confirmatur auctoritate Philosophi 6. *Ethic. c.* 3. ubi vult quod ad scientiam habendam sufficit, quod principia sint aliqualiter nota ; ubi etiam dicit Commentator quod *principia fiunt nobis nota per inductionem ;* igitur non oportet ad scientiam habendam quod principia perfectius cognoscantur quam conclusiones ; igitur, etc.

SCHOLIUM I.

Probat contra D. Thomam Theologiam nostram non subalternari Theologiæ Beatorum. Primo, quia scientia de Deo est unica tantum. Secundo, quia Theologia Beatorum et nostra æque late patet, et ad æqualia extenditur contra rationem scientiæ subalternantis et subalternatæ. Tertio, quia licet Theologia nostra esset de paucioribus, non sufficeret ista differentia, ut subalternaretur Theologiæ Beatorum. Alias tres rationes indicat se adhibuisse in 3. dist. 24. quæ in utroque scripto Oxoniensi et Parisiensi habentur, sed in isto clarius. De hac eadem difficultate agit in 1. operis Oxonien. q. 3. Prologi, q. 4. et 5. laterali.

Contra : De Deo sub ratione dei- 4.

efutatur sententia Thomæ primo. heologia ıstra non ubalter-turTheo-ogia beatorum. De Deo on est nisi una scientia.

tatis non potest esse scientia nisi unica; igitur non habet aliquam sibi subalternatam. Probatio antecedentis : Quæcumque virtualiter continentur in aliquo, primo pertinent ad illam scientiam, quæ considerat subjectum illud sub illa ratione, qua virtualiter illa continet; sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur in ipso virtualiter sub ratione Deitatis; ergo de Deo ut sic non potest esse nisi unica scientia, cum scientia sit de ipso sub aliqua ratione prima, qua virtualiter continet omnia per se scibilia de ipso; et ideo nihil est dicere, quod de Deo sub ratione deitatis potest esse scientia aliqua, et tamen quod Theologia, quam nos habemus, non sit de Deo, nam unum sequitur ad aliud, cum de Deo non possit esse nisi unica scientia, ut jam probatum est.

.efutatur ecundo. ubalternans et subalternata non se tendunt l æqualia scibilia. Aristot. ommentator. om. cit. art. 7.

Item secundo sic : Scientia subalternata et subalternans non se extendunt ad æqualia scibilia, quia principia subalternatæ sunt conclusiones in subalternante. Dicit etiam Philosophus 1. *Poster. text.* 69. *et et in* 2. *Phys.* et Commentator *ibid. comment.* 18. quod subjectum subalternatæ se habet per additionem ratione scientiæ subalternantis. Sed secundum Thomam, subjectum in Theologia nostra est Deus, non sub speciali ratione, sed sub ratione deitatis; sic autem est subjectum Theologiæ Beatorum; igitur Theologia nostra considerat omnia, quæ virtualiter continentur in Deo, sicut scientia beatorum; igitur ad æqualia extenduntur; ergo, etc.

Impugnatur tertio.

Similiter tertio sic, ut prius : Scientia subalternans et subalternata non sunt primo de eisdem conclusionibus, quia conclusiones in scientia subalternante sunt principia in scientia subalternata. Sed Theologia nostra est de eisdem primo, de quibus est scientia Beatorum, licet forte non de omnibus illis; sed hoc non facit quod ei subalternetur, si enim unus sciat decem libros Thomæ, et alius quinque, non propter hoc scientia sua subalternatur scientiæ alterius; ergo, etc.

Alia tria argumenta feci contra hanc opinionem, quæ habes *in tertio libro dist.* 24. *

* In Oxon. num. 4.

5.

Respondetur ad argumenta D. Thomæ posita n. 3.

Ad primam rationem oppositam, dicendum quod scientiæ subalternatæ possunt habere aliqua principia, de quibus habent evidentiam per experientiam, sicut Alphazen *in Perspectiva*, probat per experientiam, quod anguli incidentiæ et reflexionis sunt æquales, quamvis hoc probari possit per Geometriam; unde multa principia sunt simpliciter nota Perspectivo, de quibus tamen nescit *propter quid*. Si sint autem alia principia in subalternata, quæ non sunt nota per sensum et experientiam, oportet quod sciat ea reducere in alia principia priora; illa ergo notitia, quæ tantum supponit alia principia, et non *propter quid*, nec per experientiam cognoscit ista, illa non est scientia.

Cognitio supponens principia nec demonstrata nec cognita per experientiam non est scientia. Quomodo subalternata est scientia.

Per hoc patet ad rationes. Ad primam, quod subalternata, in quantum talis, est scientia, non quia tantum credit sua principia, sed quia novit illa per experientiam,

vel quia novit ea reducere ad priora in scientia superiori.

Ad secundum.

Ad aliud, quod quamvis perspectiva in quantum perspectiva sunt, considerentur in scientia, hæc tamen sola ratio non sufficit, nisi cognoscat Perspectivus sua principia prædicto modo.

Principia dupliciter possunt sciri.

Ad auctoritatem Philosophi dicendum quod dupliciter principia possunt esse nota. Uno modo notitia confusa, ut cum termini confuse apprehenduntur, et hoc sufficit ad notitiam principiorum in scientiis specialibus. Alio modo possunt principia cognosci notitia distincta, cum definitiones terminorum distincte cognoscuntur, et hoc convenit per notitiam Metaphysicæ, dividendo et componendo ; et ideo habita notitia Metaphysicæ, perfectius cognoscuntur principia cujuslibet scientiæ, quam nata sint cognosci sine illa, et per consequens habita Metaphysica perfectius habetur ista notitia, quam in qualibet alia scientia.

6. Sententia Gandaven. quodl. 12. q. 2. quod de Deo detur scientia.

Alia est opinio, quod a viatore potest haberi scientia de veritatibus per se scibilibus de Deo sub ratione Deitatis, non tamen in lumine fidei, nec gloriæ, sed in quodam lumine medio.

Probatur primo auctoritate August.

Ad hoc adducunt plures auctoritates Augustini, sed una est præcipua 14. *de Trin. c.* 1. ubi dicit, quod *huic scientiæ est tribuendum illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimi. Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est ; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum, et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Richard.

Item Richardus *de Trinit. lib.* 1. *c.* 4. dicit, non solum per fidem, sed rationibus necessariis veritates de Deo in Trinitate personarum, et unitate essentiæ earum se esse ostensurum.

Anselm.

Item, Anselmus *de Incarnatione cap.* 33. duo opuscula magna, Monologium et Prosol. *ad hoc feci, ut certa ratione, non auctoritate, quæ ad Deum pertinent, manifestarem ;* talis est scientia.

Probatur ratione. Primo.

Ad confirmationem hujus opinionis arguo sic : Cujuscumque necessarii termini naturaliter possunt a nobis apprehendi, illud potest a nobis sciri, etc. Patet hoc *in prologo primi q.* 1. *et in collat.*

Secundo.

Item secundo sic : Illud potest sciri a nobis esse possibile, de quo possumus scire, quod ad ipsum non sequitur impossibile ; igitur, etc. Sed de omni veritate scibili de Deo, possumus scire quod ad ipsam non sequitur impossibile ; quare, etc. Probatio hujus minoris, quia ex quo hujusmodi complexum est verum, omnis ratio in contrarium, aut peccat in materia, aut in forma. Si in forma, possumus scire quo peccato, quia certam artem habemus de quacumque fallacia argumenti ; si peccat in materia, igitur possumus scire illud non esse necessarium ; ergo, etc.

Confirmatur. Aristot.

Confirmatur per dictum Philosophi 3. Metaph. *veritatis adeptio est solutio dubitatorum ;* igitur cum

convenit nos solvere argumenta contra fidem, possibile est nos scire ea quæ creduntur per fidem.

SCHOLIUM II.

Aliorum refert rationes contra sententiam Henrici asserentis veritates scibiles de Deo posse cognosci a Viatore lumine quodam medio inter fidei lumen et gloriæ; et cognitionem hanc mediam compatibilem esse cum cognitione fidei. Dissolvit illorum rationes, tanquam inefficaces, et alias fortiores subjungit, licet ad Henrici sententiam accedat : et hinc sumpta occasione breviter et docte discutit : An fides et scientia possint esse simul, et an opinio stare possit cum scientia. De his largissime agit in 3. d. 24. Vide Aretinum hîc art. 5.

7. [...]jicitur [o]pinio [He]nrici ab [q]uibus, [p]rimo. [A]ristot.

Contra hanc opinionem arguitur sic : Inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, et nos latere, *ex secundo poster.* Et hæc propositio quamvis non sit vera de habitibus infusis et supernaturalibus, quos per nullum actum in nobis experimur, tamen vera est, ut eam capit Philosophus contra Platonem, scilicet de habitu, qui habet evidentiam ex præsentia objecti. Unde impossibile est aliquem habere perfectum habitum habentem evidentiam ex præsentia objecti, et tamen quod ipsum lateat; sed unumquemque Theologum latet ipsum habere talem habitum in tali lumine, ita quod non potest reducere in actum secundum hujusmodi habitum; igitur, etc. Minor probatur, tam de actu intrinseco quam extrinseco. De intrinseco, tum quia non potest aliquis, dum est in via, hujusmodi principia considerare clare in tali lumine alio a fide ; hoc enim quantumcumque magnus Doctor confitetur in fine mortis, quod tantum articulos fidei credit, nec in alio lumine ea videt. Tum, quia omnis sciens si reflectatur super suum actum, scit se scire, imo et omnis credens si reflectatur super suum actum scit se credere. Sed nullus scit se scire principia Theologiæ in tali lumine ; igitur, etc. Hoc etiam patet de actu extrinseco, quod nullus Doctor quantumcumque excellens confitetur se scire hujusmodi principia ; nec etiam potest aliquis docere ea, cum tamen scientis sive sapientis sit posse docere *ex primo Metaphysic.*

Omnis sciens et credens per actum reflexum scit se scire et credere

Item secundo arguitur sic : Fides et scientia de eodem objecto, et in eodem intellectu repugnant, quia aliter idem objectum eidem intelligibili esset clarum et obscurum ; igitur cum fidelis, dum est in via, habeat fidem de hujusmodi principiis, de iisdem non habebit scientiam.

Aristot. Refutatur secundo.

Confirmatur, si aliquis est Philosophus, sciens Deum esse unum, non credit illud, quia scit repugnantiam fidei ad scientiam ; igitur similiter e converso, si fidelis aliquis per fidem credat aliqua de Deo, et postea sciat ea, non habebit fidem de illis ; igitur, etc.

Confirmatur ratio.

Ideò sic arguentes concedunt quod Theologia non sit proprie scientia ; non tamen per hoc, ut dicunt, derogatur nobilitati habitus Theologiæ, quia, secundum Philosophum, una scientia est nobilior alia, quia est de nobiliori objecto, et quia est certior ; Theologia cum sit de nobilissimo sub- 8.

Auctores hujus sententiæ tenent quod Theologia non sit scientia.

jecto, et firmissimam adhæsionis certitudinem habeat, ipsa erit nobilior habitus quacumque alia scientia, quamvis proprie non sit scientia, licet persuasiones et probabilitates ad firmiter credendum inducat.

Theologia nostra est nobilissima scientiarum. Theologia habet majorem perfectionem quam quod sit certa certitudine adhæsionis et quod versetur circa Deum

Sed isti nimis parum attribuunt Theologo et Theologiæ, nam idem objectum habet fides et Theologia, vel æque nobile ; et vetula habens fidem, ita firmiter adhæret articulis fidei, sicut Theologus ; ergo solum Theologus habet opinionem ultra cognitionem vetulæ, quod est nimis vilificare Theologum et Theologiam. Sed quod aliquis Doctor propter auctoritatem Averrois, qua deridet Christianos, dimittat opinionem aliquam, videtur potius deridendus, quam tenens priorem opinionem propter auctoritates Sanctorum plurimas.

9.

Solvitur prima ratio posita contra Henricum.

Quidquid sit de veritate opinionis prædictæ, non videtur mihi quod rationes adductæ necessario concludant. Prima non, concedo enim quod habens illum habitum experiatur se habere illum, et quod non lateat ipsum, qualem forte habitum habuerunt Apostoli et alii Sancti plures, qui fuerunt quasi montes in Ecclesia, qui si non fuissent, alii cito a fide cecidissent, secundum Augustinum in homilia super illud Evangelii : *Videns Jesus turbas* ; unde tales experiuntur se talem habitum habere tam considerando et intelligendo interius se scire illo habitu, quam etiam exterius confitendo, non tamen docendo.

Possibile est aliquem aliquid scire quod non possit docere.

Et quod hoc sit possibile declaratur sic : Philippo petenti a Domino, quod ostenderet eis patrem suum, respondit : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum*, Joan. 14. et subjunxit medium demonstrationis : *Non credis, quia ego in Patre, et Pater in me est ?* Si enim ipse et pater sunt unum per essentiam, ac per hoc in se ipsis sunt per circumincessionem, ideo qui videt unam personam, videt et aliam. Christus videns igitur hanc veritatem in Verbo docuit, sicut docuisset Petrus, si habuisset eam, proponendo terminos et incomplexionem ejus ; quod autem alius non docebatur, fuit ex parte defectus luminis in intellectu suo ; ita in proposito, quamvis aliquis Theologus in lumine illo sciat plures veritates scibiles de Deo secundum se, non tamen potest eas alios docere, et hoc propter defectum in intellectu eorum.

Quod autem Apostoli, sive alii sancti habuerunt perfectiorem cognitionem de essentia divina et articulis fidei, quam sit cognitio fidei, videtur dicere Gregorius l. 18. *Moral. cap.* 28. super illud Job 28. vers. 21. *Abscondita est, scilicet sapientia Dei, ab oculis omnium viventium,* ubi dicit sic : *Si a quibusdam potest in hac adhuc corporali carne viventibus, sed tamen inæstimabili virtute crescentibus, quodam contemplationis acumine æterna Dei claritas videri, hoc quoque a beati Job sententia non abhorret, qui ait : Abscondita est ab oculis omnium viventium, quoniam quisque sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur ne jam* 10.

Au cog[nitio] Apo[stoloru]m de Deo [...] perfect[ior] fide.

Grego[rius]

Exodi 33. — I. Tim. 6. — I. Cor. 3. — Joan. 1.

ejus amore teneatur; nullus eam quippe videt, qui adhuc carnaliter vivit, quia nemo potest Deum amplecti simul et sæculum. Et per hoc respondet ad illud, quod dicitur Moysi, Exod. 33. *Non videbit me homo, et vivet,* ac si aperte diceretur, nullus unquam spiritualiter Deum videt, et mundo carnaliter vivit; sic etiam respondet ad illud Apostoli, qui dicit de Deo: *Qui lucem habitat inaccessibilem, quam vidit nullus hominum, sed nec videre potest. Scriptura,* inquit, *sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine vocare solet. Unde Apostolus quibusdam discordantibus dicit: Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Quibus paulo post subjecit: *Nonne homines estis?* Sic etiam respondet ad illud Joan. primo: *Deum nemo vidit unquam. More,* inquit, *suo homines vocans humana sapientes, quia qui divina sapiunt, supra homines sunt.* Verumtamen idem prius dixit asserendo, quod *quamdiu hic moraliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; per ipsam vero speciem non potest, ut anima gratia spiritus afflata per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsum lumen ejus essentiæ non pertingat.*

11. Secunda ratio contra Henric. non convincit. Fides habitualis et scientia possunt esse simul.

Nec secunda ratio videtur necessario concludere, quia aliquis credens *Deum esse,* si postea addiscat demonstrationem, qua demonstratur, quæro si fides ejus destruitur, vel non? Dices, quod sic, quantum ad illum articulum, quem prius credidit; et verum est, quod non potest exire in actum credendi circa idem objectum, manente quantumvis ipsa fide, et eodem habitu habente inclinationem circa idem objectum, sicut forte sunt plures aliæ veritates secundum se scibiles de Deo, quam illæ quæ explicantur per articulos fidei, in quas et habitus fidei inclinat secundum se, licet in actum circa illas exire non possumus, sic in proposito. Item, species objectorum excellentius respiciunt objecta quam habitus, quia per species in quantum species, et non per habitus repræsentantur objecta; igitur si species contrariorum in intellectu non sunt contraria, sed possunt simul esse, eadem ratione, et habitus inclinantes sub oppositis rationibus possunt esse in eodem intellectu.

Species contrariorum possunt esse simul in eodem intellectu. Si fides et scientia non possent esse simul, cognitio in Verbo, et in genere proprio non possent.

Item, non video quod solvant objectionem contra eos de visione alicujus veritatis in Verbo, et in genere proprio; nam si propter hoc quod in eodem intellectu non possunt esse duo habitus inclinantes, sub oppositis rationibus clari et obscuri, non potest fides stare cum scientia, cum circa idem objectum sint rationes incompossibiles, et magis clarum et minus clarum et obscurum, sequitur quod in eodem intellectu respectu ejusdem objecti incompossibiles sint visiones in Verbo, et in genere proprio.

Ad quamdam confirmationem eorum, quando arguunt, quod non solum duplex contradictio impedit aliqua simul esse, sed una; Opinio autem non stat cum scientia propter duplicem contradictionem, tum propter formidinem, tum propter non evidentiam objecti. Objectum 12.

autem fidei est credenti non evidens ; objectum scientiæ est scienti evidens ; igitur propter contradictionem evidentis et non evidentis non stabit fides cum scientia ; igitur sequitur, si opinio non stat cum scientia in eodem intellectu, quod nec fides stabit.

Quare opinio et scientia non possunt esse simul ?

Respondeo, quod ideo opinio non potest stare cum scientia in eodem intellectu respectu ejusdem objecti, quia opinio non habet objectum omnino certum ; sciens autem et credens habet objectum simpliciter certum ; ideo contradictio est inter opinionem et scientiam. Sed fides habet objectum non evidens ex isto habitu, quia solum habet suam evidentiam ex auctoritate revelantis, et ut sic, non est evidens ex se ; scientia vero habet simpliciter evidentiam ex habitu. Hîc autem non est contradictio quod aliquid sit non evidens ex tali habitu, et tamen simpliciter evidens ex alio habitu, quia non sequitur, non evidens ex habitu fidei ; igitur non est evidens, sed est fallacia *secundum quid et simpliciter*.

13. Ad aliam confirmationem, quando arguunt, quod cum scientia Geometricæ de aliqua conclusione potest stare fides de eadem ; sic fides potest stare cum illa scientia de Deo, quæ potest haberi illo lumine superiori.

Quæ fides potest stare cum scientia ?

Respondeo, quod fides, quæ habetur de illa conclusione Geometriæ, non est fides infusa, sed acquisita ; hæc autem includit quamdam formidinem, quia fides non habet firmitatem, nisi ex auctoritate illius cui creditur ; ille autem cui innititur fides acquisita, potest fallere et falli ; et ideo fides acquisita non excludit omnem formidinem ; fides autem infusa, quæ innititur auctoritati illius, qui non potest fallere, nec falli, excludit formidinem, et includit certitudinem ; ideo dico quod fides acquisita non stat cum scientia propter hoc, quod non potest quis habere fidem et scientiam Geometriæ de aliqua conclusione Geometriæ, bene tamen fides infusa.

Quare fide acquisita non excludit omnem formidinem sicut infusa ?

Ad aliam confirmationem superius positam, dicendum, quod sicut fides potest præcedere scientiam, quæ sequitur stante fide, ita e converso potest scientia præcedere, et fides sequi, nec hoc est inconveniens ; verumtamen sicut habens scientiam et demonstrationem de hoc, quod *Deus sit*, non potest exire in actum credendi, ut primo dictum est, ita habens primo fidem, et postea scientiam non potest exire in actum credendi, licet habeat habitum fidei; ideo non videtur quod rationes prædictæ concludant.

Fides potest succedere ad scientiam sicut e converso.

Supra n. 11.

Contra tamen prædictam opinionem arguitur dupliciter. Primo sic : In quocumque lumine non habetur notitia distincta terminorum, ut sunt termini alicujus principii, in illo lumine non potest illud principium distincte intelligi. Sed in isto lumine quod ponunt, non potest haberi distincta notitia Dei, ut terminus principii pure Theologici ; ergo, etc. Probo minorem : Impossibile est habere distinctam notitiam Dei, nisi sit in se præsens in intellectu, vel in alio repræsentativo, quod distincte ipsum repræsentat ; sed hoc non est possibile viatori, quia si esset per se præsens intellectui viatoris, tunc esset in eo beatitudo ; nec est aliquid

14. Auctor impugnat sententia Henric. positam n. 6.

Principium nequit cognosci nisi cognoscantur termini.

Phantasma non potest repræsentare divinam essentiam.

aliud quod ipsum distincte repræsentat, quia secundum illos, nullum est repræsentativum intellectui viatoris, nisi phantasma ; sed hoc non potest distincte essentiam divinam repræsentare. Vel potest ista ratio formari sic : Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus ; igitur si termini non possunt cognosci, ut faciunt necessitatem de complexione, nec illa ; sic in proposito, ut hic probatur.

Impugnat Henricum secundo.

Item secundo sic : Dicunt sic opinantes, quod illa notitia quæ habetur de Deo in illo lumine, dependet ex fide, et quod fides respectu illius notitiæ se habet ut fundamentum respectu ædificii, et sicut cibus solidus ad lac, juxta sermonem Apostoli.

I. Cor. 3, Scientiam nequit dependere a fide.

Sed contra : Nullum sciens perfecte in sciendo dependet ab actu voluntatis, quia prius naturaliter objectum necessitat intellectum ad intelligendum, quam voluntas sit in actu ; sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis, quem præsupponit, juxta illud Augustini *tract.* 26. super Joannem : *Cætera potest volens, credere non nisi volens* ; igitur, etc.

De dependentia fidei ab actu voluntatis, vide 3. d. 25. q. 2, August.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem directe respondet, asserens Deum sub ratione Deitatis posse cognosci a viatore cognitione simplici et perfecta abstractiva, quæ sit superior vel excellentior cognitione fidei ; idque probat doctissimis rationibus; et de facto talem scientiam datam fuisse Angelo in via, et primo homini probabile esse docet in 2. dist. 3. q. 9. Monet tamen non inde sequi Theologiam nostram esse de omnibus, licet Viator intelligat Deum sub ratione deitatis, licet aliquo modo posset dici de omnibus, quoad aliqua cognoscibilia ; de quo agit q. 3. prol. num. 25. et in 3. d. 14. q. 2. ubi tractat de anima Christi, an potuerit omnia, quæ sunt in intellectu divino, cognoscere.

Respondeo ad quæstionem quod viator potest scire veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis, scire (inquam) simpliciter et perfecte ; simpliciter non a posteriori, sed a priori sub ratione Deitatis ; perfecte, quia cognitione superiori, quam sit cognitio fidei. Probatio primi : Intellectus potens intelligere aliquod subjectum sub propria ratione subjecti, potest scire veritates per se scibiles de eo, quia talis intellectus potest intelligere principium complexum, et sic conclusionem inclusam virtualiter in illo principio ; sed hoc potest intellectus viatoris; ergo, etc. 15.

Respondet affirmative ad quæstionem.

Probatio Prima.

Cognitio abstractiva et intuitiva, quæ ?

Ad declarationem minoris, est sciendum quod duplex est cognitio ; quædam quidem est per speciem, quæ est rei non in se præsentis, et hæc vocatur cognitio rei, abstractiva ; alia est cognitio rei ut habet esse in actuali existentia, et hæc dicitur cognitio intuitiva. Et hæc duplex cognitio patere potest in cognitionibus potentiarum sensitivarum, visus enim apprehendit visibile ut existit actualiter, et huic correspondet cognitio intuitiva intellectus. Phantasia vero sive imaginatio apprehendit illud visibile per speciem ipsum repræsentantem in absentia rei, quamvis non sit sibi præsens in actuali existentia, et huic correspondet cognitio abstractiva intellectus.

Deus potest cognosci a Viatore distincte cognitione abstractiva.

Tunc probatur minor sic : Omne objectum scientiæ potest cognosci aliqua cognitione distincta abstractiva, licet non intuitiva ; sed Deus est

subjectum in aliqua scientia, ut probatum est in quæstione præcedente; igitur Deus potest cognosci distincte cognitione abstractiva. Sed talis cognitio Dei abstractiva non repugnat viatori, licet cognitio intuitiva sibi non competat; igitur viator potest intelligere Deum distincte, licet non intuitive et clare, quia non omnis distincta cognitio est clara et intuitiva. Probo majorem hujus prosyllogismi : Scientia cum sit habitus veridicus, non respicit subjectum sub illa ratione, sub qua, objecto mutato, potest habitus idem manere; sed si scientia respiceret objectum sub ratione, qua intuitive cognoscitur, mutato objecto, et non præsente, maneret idem habitus; ergo objectum scientiæ cujuscumque cognoscitur abstractive, et non intuitive.

Non omnis distincta cognitio est intuitiva et clara.

16. Confirmatur hæc ratio per rationem Philosophi *septimo Metaphysicæ, text.* 35. per quam probatur, quod de singularibus non potest esse scientia : *Quia singularia cognoscuntur cum actu sunt præsentia, abeuntibus autem non est palam, si sint, vel non.* Si igitur eorum esset scientia vel definitio, potest scientia manere et definitio, variato objecto. Similiter arguit in proposito; ideo concedo quod Deus sub ratione Deitatis distincte possit cognosci a viatore.

Aristot. De singularibus non est scientia.

Objectio. Sed contra arguitur sic : Scientia se extendit ad omnia illa, ad quæ ratio subjecti se extendit; sed Deitatis ratio, cum sit infinita, se extendit ad omnia, cum omnem aliam rationem entis includat; igitur scientia talis habita a viatore se extenderet ad omnia.

Responsio. Respondeo quod falsum est, quamvis enim superius *in prima quæstione* dictum sit, quod scientia, quæ nata est esse de Deo, secundum se ad omnia se extendat, tamen ut participata secundum talem gradum ab intellectu viatoris, non; imo potest esse in tali intellectu respectu duarum conclusionum. Unde verum est, quod quantum est ex parte sua se extendit ad omnia, non tamen ut concernit certum gradum in certo intellectu.

Replica. Dicetur forte, si scientia in intellectu viatoris respicit tantum duas conclusiones de Deo; igitur Deus, ut est subjectum illius scientiæ in tali intellectu, habebit præcisam rationem, ut respicit illas conclusiones; ergo non erit subjectum illius scientiæ sub ratione Deitatis.

Responsio. Respondeo quod non sequitur, quoniam binarius potest habere plures passiones, quæ immediate sibi insunt, per rationem binarii; nec sub ratione particulari magis est subjectum respectu unius passionis quam respectu utriusque. Sic in proposito multæ sunt veritates, quæ immediate insunt Deo per rationem Deitatis, nec sub ratione magis præcisa est subjectum respectu unius, quam respectu omnium, quæ immediate insunt, imo per rationem Deitatis; ideo non sequitur, si scientia de Deo in intellectu non sit, nisi respectu duarum conclusionum, quod oportet dare rationem aliquam præcisam magis, quam sit ratio Deitatis, per quam illæ insunt.

De subjecto sub eadem ratione possunt plura demonstrari.

Secundo probatur, scilicet quod viator potest habere de Deo sub ra- 17.

Probatio secunda suæ sententiæ. Quidquid Deus potest mediante causa secunda efficiente potest immediate se solo.

tione Deitatis scientiam perfectiorem, quam sit notitia fidei, quoniam quidquid potest Deus per causam effectivam mediam, potest immediate ; sed mediante objecto præsente intellectui, potest causare scientiam excedentem notitiam fidei ; igitur hoc potest immediate. Unde Deus potest creare in intellectu viatoris notitiam de se ipso immediate talem, qualem natum esset aliquod repræsentativum ipsius sub ratione Deitatis causare; et talis notitia dicitur locutio Dei interior, qualis fuit cognitio Prophetarum, non clara vel intuitiva, quia non immediate evidens ab objecto.

Cognitio Prophetica.

Quinque gradus cognitionis de Deo.

Unde sciendum quod quinque sunt gradus cognitionis de Deo : Prima et suprema est intuitiva, quam semper habuit de essentia divina Deus sub ratione Deitatis. Secunda est cognitio de objecto, non intuitive cognito, sed distincte cognito per aliquod repræsentativum subjecti. Tertia, quæ est objecti non præsentis intellectui, nec in se, nec in alio repræsentativo, sed immediate creata a Deo, quæ non subest actui voluntatis, quæ tamen non est evidens ex objecto. Quarta cognitio est illa, quæ opitulatur piis, et defenditur contra impios, ut cum litteræ sensus cognoscitur, et unus locus litteræ per aliam exponitur, et persuasiones adducuntur, et contra impios defenditur. Quintus gradus est simplicium, cujus cognitionis certitudo subest actui voluntatis, et hæc cognitio est habita per fidem.

In quibus discordat Scotus ab Henrico,

Ex his patet, quod in duobus discordo ab opinione præcedente. Primo, quia non pono haberi scientiam per quodcumque lumen de Deo, si non sit objectum in se præsens, nec in suo repræsentativo ; si autem vocant lumen illud rationem repræsentandi, admitto, sed tunc non in illo lumine, sed per illud lumen habetur scientia.

Scientia de Deo non habetur per studium.

In alio etiam discordo, quia hujusmodi scientia de Deo sub ratione Deitatis, non habetur per studium, sed est donum gratis datum ad utilitatem Ecclesiæ; et scivit Christus quando fuit utile illud donum dare, et quibus, ut Apostolis et Prophetis.

18. Responsio. ad rationes Henrici positas num 6. August.

Ad illa, quæ adducuntur pro illa opinione, est respondendum. Ad auctoritatem Augustini dicendum, quod est illa scientia distincta notitia, sed non evidens simpliciter, quia non attingit ad distinctam notitiam subjecti in se præsentis. Unde auctoritas quædam Augustini 15. *de Trinitat. cap.* 17. *vel* 24. *de parvis*, solvit omnes auctoritates adductas : *Cum*, inquit, *inconcusse crediderint Scripturis sanctis, tanquam veracissimis testibus*, *agant orando et quærendo, et bene vivendo, ut intelligant, id est, quantum videri potest, videatur mente*, *quod tenetur fide.*

Ad Anselm. et Richard. Non omne necessarium est evidenter necessarium.

Ad auctoritates Richardi et Anselmi dicendum, quod adducunt ipsi, sicut et cæteri Doctores, rationes necessarias, sed non evidenter necessarias ; non enim omne necessarium est evidenter necessarium.

19. Ad primam rationem. Medium duplex.

Ad primam rationem illius opinionis, nego majorem, et ad probationem dicendum quod duplex potest intelligi medium ; unum, quod est essentialiter ordinatum inter ex-

trema, ut *quod quid est* alterius extremi, vel passio prior respectu passionis posterioris ; et de hoc medio est verum, quod qui cognoscit extrema complexionis alicujus, potest cognoscere medium inter illa, quia ratio ejus includitur in uno extremo, et aliud per se sibi inest et primo. Aliud potest esse medium sub extremo, ut aliquid inferius ad concludendum passionem de superiori, ut si concluderem aliquod animal esse rationale per hominem, tanquam per medium, et de tali medio non oportet quod qui cognoscit extrema, possit cognoscere medium ; et sic cognoscimus ea, quæ naturaliter de Deo cognoscimus, ut quod aliquod ens sit primum ; non tamen hanc essentiam Deitatis, cui primo inest primitas ; sicut cognosco aliquam figuram esse primam, cum species figuratum sint ordinatæ, et non præcedant in infinitum ; non propter hoc cognoscerem medium, scilicet triangulum, cui primo inest illa passio, quod est medium sub extremo non essentialiter ordinatum inter extrema.

20. Ad secundam. Ad aliud dicendum, quod non sequitur : *Scit solvere omne argumentum jam factum contra aliquod complexum de Deo ; ergo scit quod nullum impossibile sequitur ad illud,* quia licet sciat solvere argumentum concludens hoc impossibile, et illud, quia tamen multa alia sunt impossibilia, quæ sibi sunt ignota, nescit quod illud vel illud impossibile sequitur, quia nescit si sit im possibile, vel necessarium.

Aliorum responsio ad eadem. Dicitur tamen sic ad argumentum, quod non possum solvere ad hominem, ita quod appareat mihi alia propositio neganda, licet possem solvere realiter rationem.

Rejicitur primo. Contra, aut peccat in materia, aut in forma. Si in forma, certum est quod possum solvere, quia tradita est ars ad omnem paralogismum sophisticum solvendum. Si peccat in materia, igitur præmissa est falsa, aut apparet mihi vera, sicut conclusa, aut sicut immediata ; si sicut conclusa, iterum aut per syllogismum peccantem in materia, vel in forma. Si in forma, ergo potest solvi ut prius ; si in materia, iterum proceditur ut prius, quousque sit status ad aliquam falsam, quæ non appareat propter aliam ; igitur illa videbatur de se esse vera, et per consequens error est in judicio naturalis luminis, quia ei abest omnis discursus, et tamen statim inclinat ad aliquam falsam, sicut ad per se notam.

Secundo. Secundo sequitur quod non potest aliquis esse certus, quæ sit per se nota, et quæ non per se nota, ex quo alia falsa apparet statim per se nota, et tunc nil potest sciri, quia si non potest haberi certitudo de præmissa quod sit per se prima, nec de conclusione quod sit per se scita.

Omne argumentum contra verum necessarium potest solvi. Concedo igitur quod omne tale argumentum possum solvere, et mihi sic, quod licet nesciam hanc esse falsam, tamen scio eam non esse per se notam, quia lumen naturale, sicut sufficit ad cognoscendum per se notam ex terminis, ita sufficit ad cognoscendum illam non esse per se notam, quæ non est per se nota ; possum etiam scire eam non esse conclusam ex alio per se noto, quia tunc consequentia defi-

ceret. Tunc ad argumentum, non sequitur: potest scire quodcumque impossibile quod infertur non sequi; igitur nullum impossibile sequitur, quia non scitur quin alia impossibilia possent sequi, quorum nullum est illatum. Similiter dato quod posset scire quod nullum impossibile manifestius in impossibilitate sequeretur, non propter hoc sequitur quod scio illud esse possibile, quia potest esse principium in impossibilitate, quod non sequitur ex aliquo alio impossibili; primis enim necessariis opponuntur prima impossibilia.

21. *Ad prim. argum. principale.* Ad rationem primam principalem patet responsio, quia illa scientia est distincta notitia, quæ est donum distinctum contra fidem.

Ad secundum. Ad secundum, quando arguitur, quia scientia includendo sapientiam, est habitus nobilior omni habitu intellectivo, qui non est scientia, dicendum quod fides infusa est habitus nobilior omni scientia acquisita. *Fides est nobilior omni scientia acquisita.* Probatio, in perfectionibus ejusdem generis illa est nobilior, ad quam naturale agens non potest attingere, et addere perfectionem ejusdem generis, propter gratiam et animam ac hujusmodi; sed nulla actio naturæ potest se extendere ad causandum fidem infusam; ergo, etc. Unde quamvis notitia fidei quantum ad evidentiam non excedat scientiam, tamen habet aliam conditionem nobiliorem, quia cum majori certitudine inclinat in objectum; et sic dicit Philosophus *15. de Animalibus*, quod *magis desideramus parvam notitiam de entibus nobilioribus, quam habere certam scientiam de inferioribus et imperfectioribus, imo aliqua non expedit scire.* *Fides est certior scientiis acquisitis. Aristot.*

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quod non est simile de lumine naturali et supernaturali, quia in lumine naturali objectum est distincte præsens; sed in lumine supernaturali fidei non est objectum supernaturale præsens intellectui, nisi in quibusdam conceptionibus abstractis a creaturis.

Ad quartum. Ad quartum, quod revelatum magis accedit ad rationem certitudinis, sed non ad perfectiorem evidentiam de objecto, ideo non est scientia. Ad illa in oppositum patet responsio per ea quæ dicta sunt prius.

QUÆSTIO III.

Utrum viator ex puris naturalibus possit scire omnes veritates scibiles de Deo?

Doctor *in scripto Oxoniensi q.* 1. *Prolog. num.* 14. *et q.* 3. *Prologi q.* 2. *laterali, et in* 2. *distinct.* 3. *q.* 9. *et quodl.* 14. *et collat.* 10.

Arg. primum pro parte affirmativa. Quod sic, videtur. Viator potest scire omnem scientiam Metaphysicam; ergo ex puris naturalibus potest habere perfectissimum actum Metaphysicæ. Sed ille actus est felicitatis, 1. *Ethic. c.* 13. ubi vult quod felicitas consistit in perfectissimo actu speculationis veritatis, quæ est actus sapientiæ, *ex* 6. *Ethic.* sed ultra actum felicitatis non est actus perfectior; ergo, etc. *Aristot.*

Secundum. Item secundo sic: Potens scire principia potest scire conclusiones virtualiter inclusas in eis; sed naturaliter possumus scire principia; ergo, etc.

Tertium. Item tertio sic: Sensus ex puris naturalibus potest attingere ad om-

nem sensationem sibi possibilem.

Ratio ad opposit. August.

Contra Augustinus 11. de civit. Dei, c. 3. *fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus.*

Divisio quæstionis.

Hic sunt tria videnda : Primo, si primus habitus naturaliter acquisitus et supremus perficiens intellectum Viatoris, cujusmodi est habitus Metaphysicæ, habeat Deum pro primo objecto ? Secundo, si habens ipsum habitum possit ex naturalibus scire omnia possibilia a nobis sciri ? Tertio, quod est aliqua notitia nobis possibilis perfectior omni notitia naturali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit objectum primum in Metaphysica ?

Quodnam sit primum objectum primæ scientiæ ?

De primo est controversia inter Avicennam et Averroem. Ponit enim Avicenna quod Deus non est subjectum in Metaphysica, quia nulla scientia probat suum subjectum ; Metaphysicus autem probat Deum esse ; igitur, etc.

Averr.

Averroes reprehendit Avicennam *in ultimo Commento primi Physic.* quia sumpta eadem majori contra Avicennam cupit probare quod Deus et substantiæ separatæ sunt subjectum in Metaphysica, et quod Deum esse non probatur in Metaphysica, quia nullum genus substantiarum separatarum potest probari esse nisi per motum, quod pertinet ad Physicam.

SCHOLIUM I.

Avicennam reprehendit Averroes, quia negaverat Deum esse subjectum in Metaphysica ; sed recte ita negasse probat Scotus duabus potissimum rationibus mutuatis ex scripto Oxonien. q. 3. prol. ad argumentum secundum quæstionis 2. n. 20. et tertiam addit hic, quia nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria. Diffuse de hac controversia oppositisque Avicennæ et Averrois sententiis agit lib. 1. Metaphys. q. 1.

Impugnatio Averrois.

Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem, unde arguo sic contra eum : hæc propositio : *Nulla scientia probat suum subjectum esse*, quæ communis est utrique, vera est propter primitatem subjecti ad scientiam, quia si posterius esset, probaret ipsum esse in illa scientia, in qua habet rationem posterioris, et non tantum rationem objecti adæquati. Sed subjectum magis habet rationem primitatis respectu posterioris scientiæ quam respectu prioris ; ergo si prima scientia non potest probare suum subjectum esse, multo minus nec scientia posterior potest. Vel sub alia forma arguitur sic : Si Physicus potest probare Deum esse, ergo Deum esse est conclusio in Physica ; sed si Metaphysica non potest sic probare Deum esse, ergo Deum esse præsupponitur in Metaphysica tanquam principium ; ergo conclusio in Physica est principium in Metaphysica ; ergo Physica est prior Metaphysica.

Subjectum nequit in scientia demonstrari.

Metaphysica considerat aliquas proprietates effectuum ex quibus demonstrari possit Deus.

Item ex omni proprietate manifesta in effectu potest concludi causam esse, si non inest nisi ratione talis causæ ; sed non solum hujusmodi proprietates effectus considerantur in Physica, quæ solum conveniunt Deo, sed etiam in Metaphysica, quia non solum motum præsupponit movens, sed ens posterius præsupponit prius ; igitur

ex prioritate in entibus potest concludi primum ens esse, et hoc perfectius quam ex motu concluditur in physica primum movens esse. Unde ex actu et potentia, finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus, quæ sunt proprietates et passiones Metaphysicæ potest concludi in Metaphysica Deum esse, sive primum ens esse.

Deus non est subjectum in Metaphysica. * num. 38 et seqq.

Ideo dico quantum ad istum articulum, quod Deus non est subjectum in Metaphysica, quia sicut probatum est supra q. 1. de Deo tanquam ut primo subjecto, tantum est una scientia, quæ non est Metaphysica. Et hoc probatur sic : De omni subjecto etiam scientiæ subalternatæ statim ex sensibus cognoscitur quod est sic, quod sibi non repugnat esse, ut patet de subjecto Perspectivæ ; statim enim ex sensibus apprehenditur lineam visibilem esse; sicut enim principia statim apprehenduntur apprehensis terminis ex sensibus, ita tamen quod subjectum non sit posterius suo principio, nec ignotius, oportet subjectum in scientia apprehendi statim ex sensibus ; sed nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis, statim apprehenditur ab intellectu Viatoris ; igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria. Probatio minoris : Prima ratio Dei, quam concipimus de ipso, est, quod sit primum ens ; sed hæc ratio non apprehenditur a nobis ex sensibus, sed prius oportet a nobis concipi compossibilitatem unionis istorum duorum terminorum ; unde antequam sciamus hanc compossibilitatem, oportet quod demonstretur aliquod ens esse primum ; igitur, etc. unde concedo cum Avicenna, quod Deus non sit subjectum in Metaphysica. Nec obviat dictum Philosophi *primo Metaphys.* dicentis, quod *Metaphysica est circa causas altissimas*, quia loquitur, sicut locutus est primo Priorum cum dicit: *primum oportet dicere circa quid et de quo, quoniam circa demonstrationem, et de disciplina demonstrativa*, id est, de universali scientia demonstrandi sive syllogizandi. Unde *circa* proprie notat circumstantiam causæ finalis, sicut et causæ materialis ; unde Metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia Metaphysicalis. Aristot.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum habens primum et supremum habitum scientiæ naturaliter acquisitæ, possit scire ex puris naturalibus omnia cognoscibilia in Deo?

De secundo articulo dubium potest videri, si possumus ex naturalibus puris cognoscere de Deo omnia nobis possibilia cognosci de ipso ? Et diceret Aristoteles, et alii Philosophi quod sic, quia omni potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis ; igitur, etc.

SCHOLIUM II.

Negat nos ex puris naturalibus posse cognoscere omnia cognoscibila de Deo, tum quia scientia nostra de Deo est imperfecta, tum quia confusa, tum quia obscura.

4\. Deus nequit perfecte cognosci ex naturalibus, probatur ex triplici capite.

Sed contra hoc quibusdam persuasionibus potest argui sic, sumpta triplici majore : Omnis cognitio nostra naturalis de Deo est per effectum æquivocum. Item, omnis cognitio nostra naturalis de Deo est indistincta. Item, omnis cognitio nostra naturalis de Deo est obscura, quia non de ipso præsente intellectui secundum suam essentiam actualem.

Possibilis est viatori cognitio nobilior naturali.

Ex prima majori arguo sic : Si omnis cognitio nostra de Deo naturalis est per effectum æquivocum, igitur est perfecta ; sed possibilis est cognitio perfectior de Deo, ut illa, qua cognoscitur in actuali existentia principaliter ; igitur ex puris naturalibus non possumus habere omnem cognitionem nobis possibilem. Probatur assumptum : Omnis potentia habens aliquod objectum primum commune, habet quodlibet contentum sub ipso pro per se objecto, in quod potest ; aliter non esset objectum sibi adæquatum, si potentia aliquod contentum sub ipso non respiceret, sed aliquod inferius esset objectum adæquatum. Sed Deus sub ratione Deitatis, ut in se, est contentum sub ente, quod est per se objectum primum intellectus nostri ; igitur Deus, ut in se, est per se objectum intellectus nostri ; igitur intellectus noster potest cognoscere Deum in sua actuali existentia.

Item, naturale desiderium inest nobis ex effectu cognoscere causam primam ; sed desiderium naturale non quiescit, si Deus non cognoscitur per effectum, sicut quilibet experitur in seipso ; cum igitur desiderium naturale non sit, frustra sequitur quod possumus cognoscere Deum in sua actuali existentia.

Item, *secundo Metaphysicæ*, *t.* 5. probatur quod non est processus in infinitum in causis, quia tunc non contingeret aliquid scire ; igitur ad perfectam scientiam contingit scire omnes causas, aliter enim infinitas causarum non impediret ipsum scire ; sed non sufficit cognitio confusa causarum, quia tunc non distincte cognosceretur causatum ; igitur possibile est nobis habere distinctam cognitionem primæ causæ ; ergo, etc. Aristot.

Nulla cognitio imperfecta Dei quietat nos.

Ex secunda majori arguitur sic : Si omnis cognitio nostra de Deo naturalis est indistincta, igitur imperfecta ; sed talis non potest quietare appetitum nostrum ad cognoscendum Deum, quia si indistincta et imperfecta cognitio quietaret ; igitur in quocumque in quo illud subjectum indistincte potest a nobis cognosci, ibi possemus quietari ; sed non repugnat sibi ex ratione sui, quod quasi indistincte in creatura repræsentetur, et ibi indistincte cognoscatur ; ergo in creatura possumus quietari, et sic beatificari, quod falsum est.

Et tertia majori arguitur sic : Etsi omnis cognitio nostra de Deo naturaliter sit obscura, possibile est nobis habere claram cognitionem de eo ; igitur, etc. Probatio minoris, quod est perfectionis in potentia inferiori, non repugnat esse in superiori ; sed hoc est perfectionis in potentia sensitiva, quod potest habere notitiam claram de existentia objecti ipsum intuendo, ut patet de potentia visiva ; igitur hoc non repugnat potentiæ intellectivæ ; sed ut, ostensum

Perfectio potentiæ inferioris non repugnat superiori.

est, Deus sub ratione Deitatis est per se objectum intellectus nostri; igitur, etc.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum viator habere possit aliquam notitiam de Deo perfectiorem omni notitia naturali?

Possibilem esse viatori cognitionem perfectiorem naturali.

Per prædicta patet ad tertium articulum, scilicet, quod est aliqua notitia nobis possibilis, quæ sit perfectior omni notitia, quam habere possumus ex naturalibus; et hoc probatur sic: Possibile est nobis distincte cognoscere finem humanorum actuum. Quæro igitur, an possum cognoscere Deum clarum in se intuendum, esse finem humanorum actuum, an non? Si sic, habetur propositum, cum illum ex naturalibus non possimus habere; et ita sequitur quod felicitas nostra non sit actus naturalis, cum ille actus non sit naturalis. Si autem non possumus cognoscere Deum sic esse finem nostrum, et tamen necessarium est nobis hoc cognoscere; ergo possumus percipere, quod ratio naturalis deficit, et per consequens intelligere, quod sit aliqua cognitio supernaturalis nobis possibilis.

Felicitas nostra est actus supernaturalis.

SCHOLIUM III.

Probat possibilem esse viatori aliam notitiam perfectiorem omni notitia naturali; deinde addit tanquam corollarium quæstionis multa esse naturaliter cognoscibilia de Deo, utpote quæ a posteriori cognoscuntur tanquam ex effectibus; alia vero non esse perceptibilia nisi lumine supernaturali; atque ita docet in scripto Oxoniensi q. 1. prol. num. 14. et in 1. d. 3. q. 3. et quodl. 14. et collat. 10. naturaliter sciri posse, Deum esse unum, non tamen esse trinum.

Responsio ad quæstionem principalem.

Aliquæ veritates sunt naturaliter scibiles de Deo, aliæ non.

Ex dictis patet responsio ad quæstionem, quod aliquas veritates possumus ex naturalibus cognoscere de Deo, et aliquas non, quia quæcumque ex his, quæ in effectibus sunt nota de Deo, possunt a nobis cognosci de Deo, quia per demonstrationem *quia est*, possumus concludere illa inesse Deo; sed multa possunt esse nobis nota de Deo in effectu, ut patet in scientiis Philosophorum; ideo plura per demonstrationem *quia*, possumus scire naturaliter de Deo.

Et ex opposito, quod quia multæ veritates scibiles de Deo non possunt esse notæ ex his, quæ relucent ex effectibus; ideo multæ sunt veritates scibiles de Deo secundum se, quas naturaliter non possumus scire de Deo, supernaturaliter tamen possumus, ut ostensum est.

Ad primum arg. principale.

Ad primum argumentum principale dicendum, quod actus sapientiæ intellectualis non est felicitas, nisi secundum *quid*, ordinatus ad visionem essentiæ divinæ. Unde felicitas secundum quod posuit Philosophus in vita ista possibilis haberi, non est felicitas simpliciter, sed tantum secundum *quid*. 7.

Ad secundum.

Ad aliud quære responsiones aliorum, et eorum improbationes, et propriam illorum responsionem. Sed nunc dicendum est breviter, quod non sequitur: *Contingit cognoscere prima principia naturaliter; igitur cognoscimus conclusiones*, quia ex talibus principiis et minoribus subsumptis non sequuntur nisi conclusiones, quæ prædicant conceptus communissimos, ut impossibile est Angelum simul esse et non esse, et hujusmodi.

Ad tertium. Ad tertium respondeo, negando consequentiam, quia majoris perfectionis est natura capax, quam sit illa ad quam habet virtutem activam. Unde imperfectionis est, quod potentiæ sensitivæ possint ex naturalibus suam perfectionem acquirere, et perfectionis est quod potentiæ rationales ultimam perfectionem non possunt habere ex puris naturalibus, quia superiora ordinantur ad majorem perfectionem, quam ex puris naturalibus possint habere; nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico, quia quantum tu, Physice, das potentiæ superiori, tantum ego, quia omnem perfectionem quam tu ponis, quod possit acquirere ex naturalibus, hanc et pono ego; et ultra pono quod potest recipere perfectionem ultra omnem illam, quam potest ex naturalibus habere ideo tu magis illam vilificas.

In potentiis sensitivis imperfectionis est quod ex naturalibus suam perfectionem acquirant.

8. Ex prædictis quæstionibus patet, quid et quantum possumus cognoscere de Deo, et quid sentiendum sit de Theologia, quoniam cognitio triplex de Deo haberi potest. Ex prima enim quæstione patet quod Theologia in se est quæ habetur de Deo secundum veritates, per se scibiles de eo. Ex secunda quæstione patet qualem Theologiam et cognitionem Theologicam possumus habere de Deo in via per specialem actionem divinam. Ex tertia vero quæstione patet quid secundum naturalem actionem de Deo possumus cognoscere.

Corollarium quæstionum præcedentium.

QUÆSTIUNCULA I.

Utrum illa scientia, quæ est de Deo sub ratione divinitatis sit cognitiva omnium?

Sic igitur quæro ulterius: Utrum illa scientia, quæ est de Deo secundum se sub ratione divinitatis, sit cognitiva omnium? patet quod sic, quia illa ratio subjecti includit omnes rationes scibiles, et ideo illa scientia, quæ est de Deo sub ratione divinitatis, omnes veritates scibiles continet. 9.

Examinat aliquas quæstiunculas pro complemento prologi.

SCHOLIUM UNICUM.

Egregie et clare explicat difficultatem hanc in opere Oxoniensi q. 3. Prolog. et 3. later. a num. 22. ubi distinguit de Theologia, sive scientia Dei, beatorum et viatorum. Primam ait esse omnium cognoscitivam ratione primi objecti. Secundam ait esse de omnibus scibilibus, quippe quæ non sunt infinita, et cognosci possunt virtute primi objecti Theologici, neque aliunde ait habere hanc Theologicam limitationem circa scibilia, quam ex voluntate Dei ostendentis in essentia sua tanquam in speculo voluntario quæ sibi placent. Tertiam negat esse de omnibus scibilibus, tum propter defectum intellectus nostri, tum quia habet terminum ex voluntate Dei revelantis, sicut et Theologia beatorum Dei libere in essentia repræsentantis. Addit etiam hîc incidenter, eas veritates, quæ naturaliter et ex effectibus sciri possunt de Deo, spectare ad Metaphysicam, sed secundum *quid*, non simpliciter.

Sed contra, aliquæ veritates scibiles de Deo pertinent ad Metaphysicam; non igitur ad illam scientiam. 10.

Responsio, omnis veritas pertinet simpliciter ad illam scientiam, ubi scitur *propter quid*; ad illam vero ubi scitur tantum *quia est*, non pertinet nisi secundum *quid*.

Exemplum: Ista conclusio, quod

terra sit rotunda, probatur in scientia naturali *propter quid*, in Astrologia, *quia est*; ideo est simpliciter naturalis et Physica; secundum *quid* vero Astronomica. Sic in proposito, omnes veritates secundum se scibiles de Deo *propter quid*, sciuntur in illa scientia, quæ est de Deo secun-

ritates gnotæ Deo secundum uid ad taphysi- n spectant.

dum se sub ratione divinitatis, et ideo omnes veritates, quas Metaphysicus vere probat de Deo, simpliciter pertinent ad illam scientiam; sed quia Metaphysica probat illas ex effectibus et demonstratione *quia sunt*, ideo secundum *quid* ad Metaphysicam pertinent.

11. plica. Dicetur forte: Nonne Metaphysica est simpliciter scientia? quod si sic, igitur simpliciter considerat veritates probatas de Deo; igitur simpliciter pertinent ad considerationem Metaphysicæ.

ponsio. Respondeo, quod Metaphysica quantum ad illud, quod de Deo considerat, est simpliciter scientia *quia*; sed scientia simpliciter *quia* est secundum quid *propter quid*; ideo ad Metaphysicam secundum *quid* pertinent illæ veritates.

QUÆSTIUNCULA II.

An Theologia sit scientia una, et maxime una?

12. Si ulterius quæritur, an Theologia sit una scientia? patet quod sic, quia est unius subjecti sub una ratione, quia non ex unitate conclusionis sortitur scientia suam unitatem, sed ex unitate subjecti, in quo continentur virtualiter conclusiones et principia.

Ulterius si quæritur, an sit maxime una? Dicendum quod sic, quia subjectum ejus est maxime unum; nam subjectum scientiarum Physicarum, est tantum unum secundum rationem et apprehensionem intellectus; subjectum vero hujus est maxime singulare, imo est ipsa singularitas, ut hæc essentia divina, in quantum hæc essentia. Scientia sortitur unitatem subjecti.

SCHOLIUM.

Ex occasione, qua resolvit scientiam hanc esse maxime unam ex summa singularitate subjecti, rejicit tacite opinionem Goffredi asserentis Theologiam non unum, sed duplicem esse habitum, practicum scilicet et speculativum. An vero totus sit speculativus, an totus practicus, neque hic, neque in scripto Oxoniensi q. 1. Prologi, ubi ex professo difficultatem hanc examinat, Scotus resolvit; sed utrobique videtur problematicus.

Ex hoc apparet falsitas illius opinionis, quæ ponit quod Theologia non est unus habitus, sed duplex, scilicet practicus et speculativus, quia considerat agibilia, ac si non speculabilia, et e converso, quam opinionem quære. 13. Goffr. opinio.

Sed contra eam arguitur, cum omnis scientia sit una ex unitate subjecti, et non conclusionis, hæc maxime erit una, ut primo argutum est. Rejicitur primo.

Item, in omnibus ordinatis, et unitatem habentibus, necesse est stare ad aliquod principium in illo genere; igitur in genere scientiarum oportet stare ad aliquam primam scientiam, quæ sit maxime una. Si igitur hæc scientia, quæ est de Deo, non sit maxime una, non erit prima scientiarum; nec unitas luminis fidei, in quo cognoscuntur Secundo.

ejus principia secundum eos, sufficit ad unitatem ejus, quia sic omnes scientiæ Philosophiæ, essent una scientia propter unitatem luminis naturalis, in quo principia apprehenduntur.

14. Tertio. Item, habitus non habens evidentiam ex objecto, non distinguitur secundum distinctionem objecti. Sed Theologia est hujusmodi habitus secundum eos ; igitur non distinguitur in habitum practicum et speculativum propter agibilia et speculabilia, de quibus ponunt ipsam esse. Major probatur, quia si habitus non habens evidentiam ab objecto distingueretur secundum distinctionem objecti, igitur cum fides sit hujusmodi habitus, ipsa distingueretur secundum distinctionem credibilium, et sic respectu omnium credibilium, non esset una fides infusa.

Unus est habitus fidei respectu omnium credibilium.

An fundamentum contrarium.

Ad rationem ipsorum dicendum, quod ponentes eam esse speculativam dicerent quod non pertractat practica propter se, nec agibilia, sed solum quantum ad illam cognitionem practicam sequuntur speculativa ; similiter e contra, ponentes eam practicam dicerent quod non considerat speculabilia, nisi quatenus per ea dirigamur in praxim ad operationem extra ; et ideo simpliciter illa sunt operabilia. Exemplum, sicut hæc est practica : *iste gravatus a tali infirmitate, debet sic sanari*, sic hæc ex qua sequitur : *quia talis infirmitas consurgit ex abundantia choleræ* ; ita in proposito, sicut ista est practica : *Deus est diligendus*, ita præmissa ex qua sequitur, scilicet quod *Deus formavit hominem et creavit cœlum*, ex qua sequitur quod debet ipsum diligere.

QUÆSTIUNCULA III.

Utrum Theologia sit distincta a reliquis scientiis Philosophiæ, et prior omnibus ?

Si ulterius quæritur, si Theologia 15.
sit distincta a scientiis Philosophicis ? dicendum est quod sic ; tum, quia habet aliquod subjectum formale aliud, quia subjectum illius est singulare. Secundum vero Aristotelem subjectum aliarum est aliquod universale. Tum quia hoc patet, discurrendo per alias scientias. Subjectum in Physica est corpus mobile, vel ens mobile ; Deus vero non est mutabilis. Subjectum in Mathematica, est quantitas ; Deus non est quantus, nisi virtualiter. Similiter, Deus non est subjectum in Metaphysica, ut præostensum est, nec potest alia scientia de Deo esse quam ista, quia tantum una potest esse de ipso, ut prius probatum est.

Theolog est disti ta ab al scienti

Aristot. met. c. 1

Sed quæritur : An hæc sit prior aliis ? Dicendum quod sic, quia cum sit duplex prioritas in scientia, scilicet ex nobilitate subjecti, et ex certitudine notitiæ, hæc est utroque modo certissima, quia habet objectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt.

Theologi est alii scientii prior.

QUÆSTIUNCULA IV.

Utrum Theologia sit subalternata alicui scientiæ, aut illa alteram sibi subalternet ?

Sed ulterius quæritur, an sit 16.

Non est subalternata aliis. subalternata alicui alteri scientiæ? Dicendum quod non, quia scientia subalternata accipit sua principia a superiori scientia, nec cognoscit ea, nisi quia sunt ut per experientiam, aut quia reducuntur in principia in superiori; sed hoc non contingit in hac scientia, quia nullum aliud subjectum potest includere virtualiter illud subjectum, sed potius e converso.

Instantia. Sed dicetur forte, si subjectum est sub subjecto, et scientia sub scientia; sed Deus continetur sub ente, de quo est Metaphysica; ergo, etc.

Solvitur. Dicendum quod subalternatio non attenditur secundum per se superius et inferius, quia scientia subalternata est de ente per accidens, ut de linea visuali est Perspectiva; non autem de eo quod per se et essentialiter continetur sub superiori, quoniam de genere et specie est eadem scientia; quamdiu enim procedetur in conceptibus per se ex ratione primi subjecti, possunt sciri principia per se ad concludendum passiones de inferioribus. Sed ens per accidens quamvis sit notum ex sensu, et similiter principia ejus, tamen non possunt sciri *propter quid*, nisi per rationem utriusque partis vel alterius, quæ pertinent ad scientiam superiorem, sicut principia lineæ visualis non possunt sciri *propter quid*, nisi per rationem lineæ, et visuabilitatis.

17. Nec alias subalternat. Si ulterius quæritur: An Theologia sibi subalternet aliam? Dicendum quod non, quia non dicit *propter quid* respectu aliarum, quia aliæ scientiæ resolvunt suas conclusiones in principia immediata, quæ primo sunt vera, etsi nihil aliud esset.

Ex hoc arguitur: Illa scientia non resolvit conclusiones suas in aliqua principia priora illis, quæ si tantum essent, adhuc sufficerent ad veritatem conclusionum eliciendarum; nunc autem in scientiis quibusdam ita est, quod si tantum sua principia essent, adhuc conclusiones resolverentur in illa, ut, si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli; unde licet hujusmodi subjecta secundum *esse* eorum sint a Deo, non tamen per rationem Dei includunt suas passiones virtualiter, et ideo Theologia non dicitur *propter quid* respectu aliarum.

QUÆSTIUNCULA V.

Utrum Theologia sit de omnibus?

Sed ulterius quæritur: An Theologia sit de omnibus? Dicendum quod sic, quantum ad aliquas relationes, quas habent omnia ad Deum, et e contra, ut sunt relationes eminentiæ et excessus; et relationes causalitatis ut efficientis, formalis et finalis, quæ fundantur in Deo, ut Deus est, vel terminantur ad ipsum, ut Deus est. 18. Quomodo Theologia est de omnibus.

LIBER PRIMUS.

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Utrum per se objectum fruitionis sit ultimus finis?

Alens. 4. *p. q.* 20. *mem.* 1. *art.* 2. *et* 3. D. Thomas 1. 2. *q.* 2 *art.* 7. *et* 8. Bonav. *hic art.* 3. *q.* 2. Doctor *in scripto Oxoniensi in* 1. *d.* 1. *q.* 1. *et* 4. *d.* 49. *q.* 5.

1. Circa distinctionem primam quæritur de *frui* in comparatione ad suum objectum : *utrum per se objectum fruitionis sit ultimus finis* ?

Argum. primum. Galat. 5. Ambros. Quod non, videtur, super illud ad Galat. 5. *fructus autem spiritus charitas, gaudium*, etc. ubi glossa ex Ambrosio : *Ista appellavit Apostolus fructus, quia propter se appetenda sunt*, et sunt plura ; igitur plura propter se appetenda. Sed fruendum est illo, quod est propter se appetendum ; ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur specialiter de charitate, quoniam bono per essentiam fruendum est; charitas est hujusmodi ; ergo, etc.

Argum. secundum. Item secundo : Cujus est capacitas finita illud satiatur finito ; sed voluntas est hujusmodi ; ergo, etc. Major probatur, quia finitum debet adæquari finito.

Tertium. Item tertio sic : Firmius assentit intellectus alicui vero creato quam increato, quia vero creato assentit propter evidentiam objecti, non sic vero increato ; igitur firmius voluntas assentit alteri bono quam increato.

Ratio ad oppositum. Contra, Augustinus de doctr. Christ. cap. 1. *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres sunt una res.*

Hîc primo distinguendum *de fruitione* ; secundo distinguendum de objecto fruitionis ; tertio exponendum est quod ponitur in titulo quæstionis.

SCHOLIUM.

Distinguit fruitionem in ordinatam, et fruitionem in communi ; ordinatæ asserit objectum esse finem ultimum, non tamen sub illa præcisa ratione sive relatione finis, quæ potius concomitatur objectum fruitionis, sed sub ratione objecti ut in se beatificantis. Objectum autem fruitionis in communi ait esse bonum quodcumque, sive quod vere sit, sive quod apparet ultimus finis, sive quod præstituatur ut ultimus finis. De his fusius agit in scripto Oxoniensi 1. d. 1. q. 1. ubi examinat rationes D. Thomæ, et Bonaventuræ contra Avicennam statuentem intelligentiam sive spiritum increatum esse objectum fruitionis bonæ sive ordinatæ.

Quantum ad primum, dico quod *fruitio* potest accipi pro fruitione in communi vel ordinata. Patet, quæ- 2. Fruitio duplex.

cumque potentia potest inordinate agere, actus ejus abstrahit ab actu ordinato. Sed voluntas potest inordinate velle, quia secundum Augustinum lib. 83. qq. q. 30. *Omnis perversitas, quæ vitium nominatur, est uti fruendis, et frui utendis*; igitur actus voluntatis excedit fruitionem ordinatam.

August.

Objectum fruitionis ordinata est finis ultimus.

Secundo consequenter videndum de objecto fruitionis, nam objectum fruitionis ordinatæ est finis ultimus; sicut enim electio est ordinata et recta, quando est debito modo circumstantionata, et rationi rectæ conformis, ita fruitio est ordinata, quando est debito modo circumstantionata; igitur illud est objectum fruitionis ordinatæ, quod probatur dupliciter. Primo modo sic : Potentia quæ respicit objectum commune, non quod est objectum fruitionis debitis circumstantiis circumstantionatæ, hic est finis ultimu stantum, perfecte quietatur nisi in illo in quo perfectissime reperitur suum objectum; sed voluntas respicit pro objecto suo bonum commune, igitur non quietatur nisi in illo, in quo perfectissime reperitur ratio boni, et hic est tantum ultimus finis; igitur, etc.

Potentia non quietatur, nisi in perfectissimo contento sub suo objecto ædæquato.

Probatio majoris, quia quod est objectum alicui potentiæ, et primum objectum illius, si reperiatur diminute in uno, in alio autem perfecte, non quietatur in illo, ubi ratio sui diminute reperitur; igitur, etc. Hoc etiam patet in exemplo : Si enim visus respiceret lumen pro objecto, ut se extendit ad omnia luminosa, visus non quietaretur nisi in perfecto luminoso.

3. Item hoc etiam probatur sic : Potentia quæ inclinatur ad plura, non quietatur in aliquo uno, nisi ubi illa plura continentur quantum possunt contineri. Exemplum : Materia inclinatur ad plures formas, et non quietatur nisi per illam, quæ omnes alias continet, ad quas inclinatur; sed voluntas inclinatur ad plura bona, quæ in nullo perfecte continentur, nisi in ultimo fine; igitur, etc.

Sic patet quid sit objectum fruitionis ordinatæ. Objectum vero fruitionis in communi quodcumque bonum esse potest, sive bonum quod est revera ultimus finis, sive bonum quod apparet esse ultimus finis, sive sit bonum præstitum ut ultimus finis. Quod primum potest esse objectum fruitionis, præostensum est. Quod secundum, probatur : Si ratio erronea ostendat voluntati aliquod apparens bonum, tanquam summe bonum, convenit voluntatem illo frui. Quod etiam tertium, patet, nam si bonum ostendatur voluntati etiam a ratione errante, potest voluntas illud accipere, et ita ipsum tanquam finem sibi præstituere, quia in cujuscumque agentis potestate est agere, et modus agendi.

Objectum fruitionis in communi.

Tertio exponendum est quomodo finis ultimus ponitur per se objectum fruitionis, hoc enim non est intelligendum ita, quod ratio finalis sit ratio objectiva actus fruitionis; imo ratio finis est concomitans objectum fruitionis, quia nulla relatio rationis maxime ad creaturas est per se ratio objecti fruitionis, quia tunc esset ratio beatificandi, sed objectum, ut in se existens, beatificat; sed relatio finis non est hujusmodi; ergo, etc. 4.

Quomodo finis ultimus est objectum fruitionis.

Hoc etiam patet de fine præstituto, quia ibi ratio finis non præcedit actum, sed sequitur; non enim quia ostenditur sub ratione finis, ideo appetitur, sed quia appetitur propter se, consequitur ratio finis.

5. Ad primum argum. principale.

Ad primum principale respondetur quod talia appetenda sunt propter se formaliter, non formaliter, quia ordinantur ad finem ulteriorem.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem dicendum quod *per essentiam* accipitur dupliciter: Uno modo ut opponitur ei, quod est per accidens, sicut illud quod prædicatur de subjecto per essentiam subjecti, convenit sibi per essentiam suam; sicut opposito modo per accidens convenit alicui, quod non prædicatur de ipso per essentiam ipsius; et sic hoc est per accidens, homo est albus. Alio modo accipitur *per essentiam*, ut dividitur contra participationem, et sic excludit omnem aliam causam, et isto modo solus Deus est, quidquid est per essentiam suam, ut bonus, sapiens, etc. Quando igitur accipitur *bono per essentiam est fruendum*, verum est secundo modo; quando dicitur in minore, charitas est bona per essentiam, verum est primo modo, et non secundo; ideo non sequitur conclusio.

Per essentiam capitur dupliciter.

Ad secundum.

Ad secundum concedo majorem, et nego minorem, quia hæc capacitas finita potest satiari finito. Et ad aliam probationem, quando dicitur quod finitum debet adæquari finito, dicendum quod adæquatio duplex est, in entitate et in proportione. Prima requirit similitudinem, quomodo vinum album adæquatur alteri; secunda requirit dissimilitudinem, quomodo forma adæquatur materiæ, et tamen materia est simpliciter potentia, forma vero est simpliciter actus, unde adæquatio proportionis est inter dissimilia. Sic in proposito, non enim sequitur, finitum adæquatur finito in entitate et perfectione, igitur potest ipsum objective satiare, quia voluntas satiatur in comparatione ad aliquid proportionabile, ut a dissimili; unde infinitum adæquatur voluntati adæquatione objecti ad potentiam. Exemplum de relatione finiti ad infinitum.

Duplex adæquatio.

Ad tertium argumentum dicitur quod assensus intellectus est ab evidentia objecti, sed assensus voluntatis non. Ad tertium.

QUÆSTIO II.

An apprehenso fine ultimo necesse sit ipso frui?

Alens. 1. *p. q.* 38. *memb.* 1. *et* 2. *p. q.* 74. *memb.* 7. D. Thom. 1. 2. *q.* 10. *art.* 1. *et* 2. D. Bonavent. 2. *d.* 39. *dub.* 2. Henric. *quodl.* 3. *q.* 17. Doctor 1. *d.* 1. *q.* 4. *et collat.* 15. *et duabus seqq. et quodl.* 16.

Aliam quæstionem quæsivi: *An apprehenso fine ultimo, necesse sit frui eo?* In qua arguebatur contra hoc, quod voluntas non necessitatur ad volendum ultimum finem, et in universali apprehensum sic: Quidquid necessario quiescit in aliquo sibi præsente, necessario tenet illud, si potest, et sic facit sibi esse præsens, ut patet de gravi respectu centri, et de appetitu sensitivo respectu sensibilis delectabilis, quia semper frueretur eo, nisi voluntas ipsum amoveret, ut patet in brutis, quia cum difficultate a sensibili delecta-

1. In Oxon. q. 4.

Argum. primum quod non.

bili amoventur. Si igitur voluntas necessario fruitur ultimo fine apprehenso, necessario tenet illud, et si sibi præsens est, et potest imperare intellectui, ne avertat se ab ejus consideratione; igitur, etc.

Arg. secundum. Item secundum sic: Ab eodem principio activo aliquid habet agere et necessario agere, si necessario agat. Sed voluntas est principium activum, quo quis vult finem ultimum; ergo si necessario quis vult finem ultimum apprehensum, ista necessitas erit a parte voluntatis. Tunc sic: Quando in principali agente est necessitas ad agendum, secundaria agentia necessario agunt, quia secundarium agens non movet, nisi in virtute primi et principalis; igitur si principale agens est necessario agens ex se, omne secundarium agens necessario aget. Intellectus autem, cui imperatur ad apprehendendum finem ultimum a voluntate est secundarium agens, et non principale etiam secundum contrariæ opinionis Doctores; igitur intellectus semper et necessario stabit in consideratione finis ultimi.

Thom. et Henricum.

Confirmatio. Confirmatur, quamvis agens naturale agat per multas dispositiones primas, quæ possunt impediri, si tamen in ultimo agat, dicetur agens naturale ex necessitate; igitur quamvis fruitionem ultimi finis præcedant aliæ actiones, ut ostensio et apprehensio objecti, et cætera hujusmodi, et istæ sunt impedibiles, si tamen istis positis voluntas necessario fruatur ultimo fine, dicetur absolute necessario velle.

SCHOLIUM.

Difficultatem hanc exactissime discussit Doctor in scripto Oxoniensi lib. 1. d. 1. q. 4. ubi opiniones S. Thomæ et Henrici circa modum, quo voluntas fruitur objecto, seu fine ultimo, fusius examinat. Et hîc breviter resolvit, quod ibi per varias conclusiones distinxit, nimirum voluntatem nullo modo necessitari ad volendum finem ultimum, sive obscure, sive clare visum, sive in communi, sive in particulari apprehensum. Deinde addit, neque voluntatem etiam charitate elevatam necessitari ad fruendum fine ultimo clare viso; et demum contra eosdem docet voluntatem sine charitate posse amare finem clare visum.

Ista quæstio potest intelligi dupliciter. Uno modo de fine ultimo obscure cognito; alio modo de fine ultimo clare apprehenso et intuitive; et utrumque habet duo membra, quia vel de fine obscure cognito, et in universali, vel de fine obscure cognito et in particulari. Similiter aliud membrum dividitur, quia potest intelligi de fine ultimo clare viso, et hoc in comparatione ad voluntatem, vel per charitatem elevatam, vel in puris naturalibus dimissam. 2. Status quæstionis aperitur.

Igitur cum quatuor sint articuli in ista quæstione, in nullo istorum fruitur voluntas necessario ultimo fine, etiam loquendo de visione clara et voluntate per charitatem elevata; non est necessitas simpliciter fruendi, nec ex parte Dei, quin possit agere ad prius, scilicet ad visionem claram, non agendo ad posterius, scilicet ad fruitionem; nec etiam est necessitas ex parte voluntatis charitate elevatæ, quin possit homo videre, et non frui. Quæ autem fuerit causa securitatis in beatis ut non possint peccare, dicetur *in quarto libro*. Cætera quære, etc.

Resolutio Doctoris. Voluntas nullo modo necessitatur ad fruendum, etiam nec charitate elevata.

QUÆSTIO III.

Utrum fruitio in voluntate sit idem dilectioni vel delectationi?

Alens. 2. *p. q.* 30. *mem.* 1. *art.* 3. *et* 3. *p. q.* 30. *memb.* 3. *art.* 1. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 1. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Occham. *q.* 1. Gregor. *ibidem.* Doctor *in scripto Oxon. q.* 3. *et in* 3. *d.* 15. *n.* 8. *et in* 4. *d.* 49. *q.* 4 5. *et* 7. Vasquez 1. 2. *disp.* 32.

1. Argum. quod sit delectatio August.

Utrum frui sit idem delectationi vel dilectioni? Quod autem sit delectatio videtur, Augustinus, 10. de Trin. c. 10. *Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata acquiescit.* Sed male definiretur *frui,* si delectatio esset passio consequens fruitionem, quia posterius non ponitur in definitione prioris; igitur, etc.

Ratio ad oppositum.

Contra: Amans aliquo actu elicito amat Deum; aut igitur propter aliud aut propter se; si propter aliud, ergo inordinate; si propter se fruetur eo; igitur frui est actus elicitus; sed delectatio non; ergo, etc.

Respondeo, hîc duo sunt videnda: Primo, quomodo se habet delectatio ad actum elicitum a voluntate: An scilicet sit idem sibi vel aliud? Secundo supposito quod non, videndum est an *frui* significet actum elicitum a voluntate, vel delectationem, vel utrumque?

2. An dilectio et delectatio sint idem realiter. Quod sic. Probatur ab aliquibus quadrupliciter.

Circa primum est opinio una, quæ ponit quod dilectio et delectatio sunt idem realiter, differunt tamen secundum rationem. Primum probatur quadrupliciter: tum quia sunt ejusdem potentiæ, et unius objecti unus est actus; tum quia immediate sequitur ad eumdem actum cognitionis; tum quia habent eadem opposita, ut odium et tristitiam, quæ sunt idem; tum quia habent eumdem effectum per se immediatum, scilicet perficere operationem; talia autem sunt idem actus realiter; ergo, etc.

Declaratur quomodo dilectio et delectatio differunt ratione.

Secundum declaratur: Differunt enim dupliciter secundum rationem. Dilectio enim intelligitur ut est a potentia in objectum, delectatio e converso; et hæc sunt idem secundum rem, differentia secundum rationem, quia idem est actus activi et passivi.

Secundo differunt, quia delectatio importat quietationem, quæ est privatio motus, dilectio unionem, quæ est privatio distantiæ; hæ autem privationes differunt solum secundum rationem; ideo, etc.

SCHOLIUM.

Impugnat opinionem asserentem dilectionem et delectationem realiter identificari, et differre tantum secundum rationem, idque multis prosequitur rationibus, et ostendit utramque provenire a diversis agentibus; dilectionem videlicet a voluntate elici, delectationem vero ab objecto, et esse quamdam passionem in voluntate. Vide eumdem in 3. d. 15. n. 8. et 12. Concurrere autem volitionem ad delectationem, et nolitionem ad tristitiam ipse indicat ibidem, et in 4. d. 14. q. 2. et d. 46. q. 4. ubi ait tristitiam causari ab eventu et nolitione ejus, atque ita eum interpretantur Occham et Gabriel hîc aliique scriptores. Admoneo autem ad majorem confirmationem eorum, quæ diximus in censura hujus operis, omnia argumenta, quæ Scotus hîc congerit, citari [a Gregorio Ariminensi hîc q. 2. art. 2. concl. 2. et eodem modo iisdemque verbis ab eodem fuisse transcripta, quæ tamen diverso et tumultuario modo habentur in aliis Reportatis, quæ circumferuntur. De fruitione vero, de qua in principio hujus quæstionis se acturum promisit, nihil resolvit, neque etiam in lectura Oxonien. quæst. 3. ubi diffusius de hac re agit. Attamen in 4. d. 49. 4. 5. et 7. docet fruitionem et formalem beatitudinem in amore consistere.

Contra: Accipio eamdem rationem, 3,

Impugnat primo præcedentem sententiam. Odium et tristitia differunt realiter. Probatur primo.

quam ipsi accipiunt. Illa sunt eadem vel diversa realiter, quorum opposita sunt talia; sed odium et tristitia, quæ opponuntur dilectioni vel delectationi, sunt diversa realiter; igitur etc. Minor probatur multipliciter: Primo sic, odium est quoddam nolle, quia odisse aliquid est nolle illud. Sed actus nolendi non requirit objectum apprehensum sub ratione existentis, quia voluntas potest nolle objectum antequam existat; tristitia vero respicit objectum actualiter existens, quia secundum Augustinum, 14. de civit. cap. 6. *Voluntas fugiens quod ei adversatur timor est*, idque si acciderit nolenti, *tristitia est*; et ibidem cap. 15. *Tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt*; igitur non sunt idem odium et tristitia.

August.

Secundo.

Secundo sic: Nolitio intensissima potest præcedere eventum ipsius noliti, quo posito voluntas non habet actum nolendi intensiorem, quia tunc primum *nolle* non fuisset intensissimum; ergo posito nolito in *esse*, propter hoc non est voluntas mutata secundum aliquod *nolle*, mutata est tamen a non tristante in tristantem; igitur tristari non est nolle; igitur, etc.

Tertio.

Nemo voluntarie tristatur.

Tertio sic: Voluntas sicut voluntarie elicit actum volendi, ita et actum nolendi, quia voluntarie vult aliquis se nolle; sed nullus voluntarie tristatur, quia tunc non tristaretur; igitur tristitia non est actus nolendi, et tunc sicut prius.

Confirmatur.

Confirmatur: Voluntas reflectens supra actum suum voluntarie elicitum sibi complacet; igitur voluntas volens se habere *nolle*, complacet sibi in nolendo. Sed voluntas reflectens se supra tristari, non complacet sibi, sed displicet sibi sua tristitia; nullus enim complaceret sibi in tristando; igitur etc.

4\. Probatur quarto. Nolle Dei est causa non futuritionis rerum.

Quarto sic: In Deo invenitur propria ratio actus nolendi, quia sicut per se *velle* suum est causa eorum quæ eveniunt, ita per se *nolle* suum est causa impeditiva malorum, quæ non eveniunt; sed Deus non potest tristari; igitur tristari non est nolle; igitur ut prius probata est illa minor.

Arg. secundum. Delectatio non est eadem cum dilectione.

Item, secundo contra prædictam opinionem arguitur sic: Delectatio est per se objectum alicujus dilectionis, cujus dilectio non est per se objectum; igitur delectatio non est idem realiter quod dilectio. Consequentia patet, quia sicut illi actus non sunt idem realiter, qui non habent idem objectum realiter, ita nec illa sunt idem realiter, quæ non sunt objectum ejusdem actus. Antecedens probatur sic: Absente delectabili voluntas non solum desiderat ipsum delectabile, sed potest desiderare delectari in ipso delectabili; igitur delectatio potest esse per se objectum alicujus desiderii; igitur et actus amoris sive dilectionis, quia secundum Augustinum 8. de Trinitate, cap. ultimo: *Appetitus inhiantis fit amor fruentis*. Sed non oportet voluntatem reflectere se supra actum suum, quando desiderat delectari in delectabili, cum fuerit præsens; igitur sequitur quod quando actu amoris diligit delectabile, vel delectari, non oportet ut reflectatur; ergo delectatio potest esse objectum alicujus dilectionis, cujus non est dilectio per se objectum.

Delectatio potest esse objectum dilectionis August.

Arg. tertium.

Item, malus Angelus potest

summe diligere se et non delectatur, etc. Antecedens probatur, quia

August.

Dæmon potest diligere se, sed non delectari.

secundum Augustinum, 12. de civit. cap. ult. *Fecerunt duas civitates amores duo, terrenam diaboli, scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Angeli igitur mali malam fabricant civitatem, quia dilexerunt se, et seipsos possunt diligere, quamvis dubium sit an iste actus malus, quo se inordinate dilexerunt, manserit semper in eis idem; igitur Angelus malus diligit se, vel saltem potest. Sed non potest delectari, quia tristitia vehemens excludit quamcumque delectationem, non solum contrariam, sed contingentem *ex* 7. *Ethic. cap.* 12.

Aristot.

Arg. quartum. Non semper qui plus diligit plus delectatur.

Item, aliquis potest intensiorem actum dilectionis habere, et minorem delectationem; unde non omnis qui intensius diligit, intensius delectatur, ut patet in devotis, qui ferventius aliquando diligunt, et dolent quod non possunt devotionem, sive delectationem habere. Patet hoc in actu fortitudinis, qui est ex dilectione magna, et tamen est sine delectatione etiam parvissima, 2. *Ethicor.*

6.

Impugnat eadem sententiam quoad primam differentiam rationis.

Item, quod dicunt delectationem et dilectionem differre secundum rationem, primo modo non est verum, imo illa differentia est in re, et non tantum in ratione, quia dilectio elicitur a voluntate realiter, et non solum significatur secundum rationem procedere a voluntate; delectatio autem est ab objecto delectabili. Unde sicut objectum sensibile est causa delectationis in appetitu sensitivo, ita objectum conveniens intelligibile, sive bonum, causat delectationem in appetitu intellectivo.

Impugnat differentiam secundam.

Nec dilectio nec delectatio dicunt formaliter privationem.

Item, quod dicunt, quod differunt secundum rationem secundo modo, non est verum, quia dilectio et delectatio non dicunt formaliter privationes, nec etiam unio, quam dilectio importat, quia unio est per se habitudo inter extrema unita, quæ est aliquid positivum; beatus enim unitur Deo per unionem formaliter, et non per privationem; agens enim approximatum passo agit ita, quod approximatio sive unio per se requiritur ad actionem agentis in passum, non autem privatio sic requiritur; forma etiam unitur formaliter materiæ per unionem, et non tantum per aliquam privationem.

Resolutio Doct. de primo dubio.

Ideo dico quod non sunt idem actus realiter dilectio et delectatio, nec sunt ab eisdem agentibus, sed a diversis realiter.

7.

An frui significet actum elicitum vel delectationem.

De secundo, utrum *fruitio* significat actum elicitum tantum, vel tantum delectationem consequentem, vel utrumque simul, est controversia de significato hujus nominis, et hoc est propter magnam connexionem delectationis et dilectionis; inseparabiliter enim concomitantur delectatio et dilectio actum fruitionis, quia si illa bona, et e converso. Quædam tamen auctoritates videntur dicere quod frui sit tantum quid elicitum, scilicet diligere; aliquæ autem quod sit delectatio tantum, et aliquæ quod utrumque. Quod significat actum elicitum, scilicet dilectionis, videtur Augustinus dicere *lib.* 1. de doctrin. Christian. cap. 1. *Frui est amori inhærere propter se,* quæ adhæsio est in corporibus, ex vi scili-

August. De doctrina Christiana c. 4.

cet motiva, qua applicat se appetibili, seu rei amatæ, et sic est actus elicitus. Quod sit idem quod delectatio, videtur Augustinus dicere lib. 10. de Trin. cap. 10. *Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit*, ubi exprimitur utrumque. Si ergo volumus dicere quod significat tantum unum ut actum elicitum, auctoritates sunt glossandæ, quia exprimunt utrumque, dicendo quod loquantur de fruitione quantum ad ejus totalitatem vel concomitantiam. Si vero utrumque, oportet tunc dicere quod *frui* est æquivocum, cujus nomen est unum, et res diversa, et non una, sicut *Ilias* est nomen unum, et res diversas significat.

August. Auctoritates hæ reconciliandæ.

8. Ad primum argumentum illius opinionis respondeo quod major est falsa, nisi loquendo de *frui* proprie accepto, scilicet ut est actus elicitus a potentia, ut dilectio, aliter est passio causata ab objecto, ut delectatio.

Respondetur ad argumenta posita, n. 2.

Ad secundum dico quod licet sensationes posset sequi immediate delectatio sensibilis, et forte illa sola, ita quod nullus actus sit a potentia elicitus, tamen in voluntate dilectio immediatius sequitur apprehensionem, et mediate illa delectatio.

Ad secundum.

Ad tertium, concedo majorem negando minorem, quia opposita delectationis et dilectionis sunt diversa realiter, ut probatum est superius.

Ad tertium.

Ad quartum dico quod non eodem modo perficit operationem dilectio et delectatio, quia delectatio est quasi perfectio accidentalis ipsius operationis, sicut pulchritudo juventutis, 10. *Ethicor. cap.* 4. dilectio autem est quasi actus imperativus, vel conjungens parentem cum prole.

Num. 3. Ad quartum.

QUÆSTIO IV.

Utrum Deus, Viator, peccator, possint frui ?

Alens. 2. *p. q. memb.* 2. D. Thom. 1. 2. *q.* 11. *art.* 2. D. Bonav. *hic a* 3. *q.* 1. *et* 2. Scotus *q.* 5. *et alii ibi citati.*

Quarto quæritur : *Utrum Deus posset frui ?* Quod non, quia non habet finem. 1.

Arg. primum.

Utrum viator possit frui ? Quod non, quia non habet nisi actum desiderii.

Secundum.

Oppositum : Viator inhæret propter se Deo.

Utrum peccator posset frui ? Quod non, quia non innititur immobili.

Tertium.

Contra autem est illud Augustini lib. 83. qq. q. 30. *Omnis itaque humana perversitas, quod vitium vocatur, est fruendis uti velle, atque utendis frui.*

Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Deum quiescere in se ipso, per se et primo, beatum in Deo per se, immobiliter, non primo, viatorem in eo per se, sed mobiliter ; peccatorem autem in nullo quiescere simpliciter, sed secundum quid, et ipsemet est suæ fruitionis objectum, quia alia a se amat inordinato amore concupiscentiæ, qui supponit inordinatum amicitiæ erga se, ut explicat Doctor hîc in scripto Oxoniensi quæst. 5. ubi pulcherrimam habet doctrinam circa hujus quæstionis materiam.

Circa istas quæstiones primo declaratur qualiter in corporalibus quadrupliciter est quies. Primum quietativum gravium est centrum ; potest ergo aliquid quiescere primo 2.

Quadruplex reperitur quies in corpore.

et per se, sicut terra secundum totalitatem. Secundo quiescit aliquid per se, et non primo, sicut partes terræ per se, quia per intrinsecum, non, primo quia totum primo. Tertio quiescit aliquid non primo, nec per se, quod est mutabiliter quiescere, simpliciter tamen quiescit, et per se, quia per intrinsecum, sicut grave in superficie terræ. Quarto quiescit aliquid nec per se, nec primo, nec simpliciter, sed respectu alicujus quiescit, quod non se habet immutabiliter, sicut homo in navi quiescit respectu navis, simpliciter tamen movetur ; sic in spiritualibus primum centrum realiter est Deus, et pondus suum est amor. Primo quatuor modorum voluntas divina quiescit in Deo, per se et primo. Secundo modo voluntas beatorum. Tertio modo voluntas viatorum simpliciter quiescit, quia immobili innititur, et potest dici quod quiescit per se, quia per intrinsecum, et non per se, quia non immutabiliter. Quarto modo, puta non simpliciter, sed respectu alicujus actus proximi quiescit voluntas peccatorum, quia innititur alicui spiritui malo, quantum voluntas sua potest, sicut voluntas bona bono.

In spiritualibus itidem reperitur.

3. Ad argumentum primæ quæstionis dicitur quod ratio finis est ratio relata, ratio fruibilis est ratio absoluta, licet Deus non habeat finem proprie, potest tamen frui.

Ad arg. q. primæ.

Ad argumentum secundæ quæstionis dicitur quod viator non habet solum actum desiderii, sed etiam actum amicitiæ per quem fruitur.

Ad argum. q. secundæ.

Ad argumentum tertiæ quæstionis conceditur quod peccator non fruitur proprie, sed inordinate, inhærendo illi quod amat, quantum potest.

Ad arg. quæstionis tertiæ.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Utrum sit aliquod ens simpliciter primum ?

Alens. 1. *p. q.* 2. *memb.* 2. *et q.* 3. *membr.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 3. *art.* 1. *et q.* 14. *art.* 2. D. Bonav. *hic d.* 3. *art.* 1. *q.* 2. Rich. *art.* 1. *q.* 2. *et* 3. Scotus *in lectura Oxoniensi q.* 1. *et* 2. Suarez 1. *p. l.* 1. *c.* 1. Vasquez 1. *p. d.* 20.

1. Argum. quod non. Circa distinctionem secundam quæritur : *Utrum sit aliquod ens simpliciter primum ?* Quod non, videtur : In universo se habent entia, Aristot. velut numeri, 8. *Metaph. t.* 10. Sed non est aliquis numerus simpliciter primus in perfectione ; igitur nec aliquod ens in universo. Et probo minorem : Totum est perfectius sua parte ; igitur si esset numerus simpliciter primus, ille esset numerus maximus ; sed hoc est inconveniens, quia tunc non procederetur in infinitum in numeris.

Ratio ad oppositum. Aristot. Contra, 2. Met. text. ultimo : *Est primum efficiens;* igitur primum actuale, quia *unumquodque agit secundum quod est in actu* ; et si hoc, igitur est primum in entitate et perfectione.

Item, ubi prius *datur primus finis*; igitur et primum in bonitate, igitur et primum in entitate, quia unumquodque quanto est perfectius in bonitate, tanto est perfectius et in entitate.

QUÆSTIO II.

Utrum primitas simpliciter possit convenire rebus alterius rationis ?

Vide Doctores *citatos q.* 1. Scotum *de primo principio, cap.* 4. *et de Rerum principio, q.* 1.

Juxta hoc, quæritur : *Utrum primitas simpliciter possit competere entibus, sive essentiis alterius rationis ?* quod sic, videtur ; posterioritas essentialis convenit entibus alterius rationis, ut patet ; igitur et prioritas simpliciter. Consequentia probatur, quia correlativa conmultiplicantur. 2. 2. Arg. Quod sic.

Contra, omnis multitudo reducitur ad unitatem ; igitur et multitudo essentiarum. Consequentia probatur, quia multitudo essentiarum includit ordinem essentialem ; in essentialiter vero ordinatis est principium, licet non in illis, quæ sunt unius rationis. Quod non.

Hîc propter ordinem quæsitorum est sciendum quod, sicut dictum est prius, secundum nullum conceptum, quem nos hîc de Deo concipere possumus, est aliquid de ipso nobis per se notum ; nec etiam potest esse nobis notum demonstratione *propter quid*, quia medium illius demonstrationis *propter quid*, quod est ipsa Deitas in se, inquantum hæc deitas, non est nobis per se notum, nec est aptum per se a nobis cognosci, et ideo hæc propositio, In Oxon. q. 2. n. 4. et 5. Nec Deitas nec alia de Deo sunt nobis nota per se demonstratione a priori.

Deus est, non est per se nota; igitur potest de Deo a nobis cognosci demonstratione *quia*, in qua sumitur præmissa ab effectu; igitur immediatius ostendetur de Deo talis perfectio sub ratione illa, qua immediatius respicit effectum; hujusmodi vero relationes sunt ad creaturas, ut causalitatis et producibilitatis; ideo ex hujusmodi rationibus est propositum ostendendum.

SCHOLIUM.

Ut primæ satisfaciat quæstioni, et probet dari aliquod ens simpliciter primum, supponit nullum esse conceptum de Deo nobis per se notum demonstratione a priori et *propter quid*, sed a posteriori, et ab effectibus. Deinde ex ratione efficientiæ seu causalitatis, probat in causis essentialiter ordinatis (quas admittendas esse demonstrat) deveniendum esse ad unam simpliciter primam, et ad unum ens simpliciter quadruplici primitate. Diffusius et clarius omnia hæc examinat in scripto Oxonien. hîc q. 2. a n. 12. et in tractatu de rerum princ. q. 1. Deinde in responsione ad arg. 1. q. docte explicat illud Philosophi : *Essentiæ sunt sicut numeri.*

3. Respondetur primæ quæstioni affirmative.

Ad primum igitur, dicendum quod est primum ens simpliciter omni primitate, quæ non includit imperfectionem; hujusmodi vero primitas includens imperfectionem est primitas materiæ et formæ respectu compositi; pars enim imperfectior toto, est prior toto. Sed sunt aliæ primitates, quæ non dicunt imperfectionem, ut primitas eminentiæ, et independentiæ triplicis, puta duplicis causalitatis, effectivæ et finalis, et tertia, quæ est exemplaris. Hæ vero primitates non dicunt imperfectionem sicut primitates causalitatis, materialis et formalis, prædictæ autem primitates distinguuntur, nam primitas eminentiæ non est primitas causalitatis; non enim ex hoc quod unum ens præeminet alteri, est causa illius, nam primum in quolibet genere præeminet posterioribus illius generis, non tamen est causa illorum; sed primitas exemplantis intelligentis exemplata imitantia naturam, non est distincta primitas a primitate causalitatis. Sicut enim agens naturale non distinguitur contra efficiens, ita agens per cognitionem, quod est agens exemplans, non distinguitur contra efficiens; ideo sunt tantum duæ primitates causalitatis, quæ non dicunt imperfectionem, efficientiæ et finalis.

Quæ primitates dicunt imperfectionem, quæ non?

Quid si primitas eminentiæ?

4. Dari primum efficiens.

Quod autem sit aliquod ens simpliciter primum istis primitatibus, quæ non dicunt imperfectionem, probatur, et primo de primitate efficientis, scilicet quod sit aliquod ens simpliciter primum efficiens sic : Est aliquod ens effectum seu productum; aut igitur a se, aut a nullo, aut ab alio, et procede ut habes alibi.

* In Oxon. q. 2. n. 11. Objectio.

Contra quam rationem instatur dupliciter : Primo, per infinitatem efficientiæ in his, quæ sunt unius rationis, per quod medium procedunt Philosophi. Secundo, quia commune est demonstrationi *propter quid* et *quia* ut procedant ex necessariis; in prædicta vero demonstratione *quia*, proceditur ex contingentibus, cum accipitur aliquid esse productum et effectum, hoc enim est contingens.

Tam in demonstratione quid et quia proceditur ex necessariis.

Responsio prima. * In Oxon. ubi supra.

Ad exclusionem instantiæ primæ, præmisi * quod non est processus in infinitum in essentialiter ordinatis, quod est verum, et secundum Philosophos, procedendo a posterioribus ad priora, a quibus dependent,

ex quo demonstrant primum efficiens esse. Ad quod præmissum denotandum præmisi primo, quod non est idem loqui de causis per se sive essentialiter ordinatis, et per accidens ordinatis.

5 Ibid. n. 12. Triplex differentia causarum ordinatarum. Probatio prima quod detur primum efficiens, propter subordinationem causarum.

Secundo posui * triplicem differentiam inter causas per se ordinatas, et per accidens ordinatas, ex qua differentia triplici tripliciter ostenditur primum efficiens esse. Ex prima sic : Ex hoc enim quod in causis essentialiter ordinatis secunda in causando dependet a priori, si essent infinitæ, ita quod quælibet ab alia, non solum quælibet posterior esset a priori, sed universitas causatorum ab alia causa, non ab aliqua illius ordinis, quia idem esset a se ; igitur, etc.

Secunda probatio ejusdem ex eodem medio.

Ex secunda differentia : Si causæ essentialiter ordinatæ essent alterius rationis, accipiatur causa posterior, quanto posterior, tanto imperfectior, et quanto causa superior, tanto perfectior ; igitur si in infinitum erit superior, in infinitum erit perfectior; et sic propositum, quod est efficiens, quod independenter causat, quod est primum efficiens simpliciter.

Tertia item.

Ex tertia differentia sic : Si causæ essentialiter ordinatæ simul concurrant ad productionem effectus, et illæ sint infinitæ; igitur infinita in actu.

Ibid. n. 14.

Ad hoc etiam induxi * duas alias persuasiones. Prima est, si sit processus in infinitum in causis essentialiter ordinatis, omnes erunt causatæ, et sic ab alia causa, quæ omnes erunt mediæ ; et sic tenet ratio Philosophi, 12. *Met. text.* 29. et est eadem ratio in virtute cum illa, quæ accipiebatur ex prima differentia.

6. Probatur dari ordinem essentialem in causis.

Secunda est, esse effectivum nullam imperfectionem importat de se ; quod autem nullam imperfectionem importat, potest esse perfectio sine imperfectione ; sed nihil causat sine imperfectione, nisi independenter causet; igitur, etc.

Sed, ut patet, omnes prædictæ rationes supponunt ordinem essentialem causarum, quod forte negaret quis pertinaciter,* dicendo quod omne quod producitur, producitur sufficienter, sicut a causa totali a causa particulari ejusdem rationis, ut Filius a Patre, et sic in infinitum.

Contra hoc : Productum si producatur a causa alterius rationis, sequitur propositum ut prius ; si a causa ejusdem rationis, tunc causa, a qua producitur, fuit possibilis produci, et sic in infinitum ; semper enim natura habebit eumdem modum essendi in quolibet ejusdem rationis, ita quod si unum fuit producibile, et quodlibet in infinitum successive a virtute alicujus causæ permanentis cum tota successione. Nulla autem successio potest continuari, nisi in virtute causæ permanentis cum tota successione ; nihil autem successionis potest esse cum tota successione, et non continuatur a nihilo ; ergo ab alia causa, quæ nihil est successionis illius, continuatur illa successio ; omne igitur quod producitur a causa accidentaliter ordinata, essentialius producitur a causa essentialiter ordinata, et sic exclusa est prima instantia.

Ad objectionem secundam. Vide has instantias supra num. 4.

Ad secundam instantiam * est responsio, quod illa demonstratio, sive ratio, dupliciter potest fieri : Uno modo sumendo pro antecedente

propositionem contingentem *de inesse*, quæ nota est sensui, scilicet quod aliquid sit productum in actu, quod notum est sensui, quia aliquod est mutatum, quod nec negaret Heraclitus, et sic ex veris evidentibus, non tamen necessariis, sequitur conclusio.

Alio modo potest ratio ista formari, sumendo pro antecedenti propositionem de possibili, quæ enuntiatur sic, quod est *possibile aliquid produci, igitur possibile est aliquid esse productivum et causativum ejus*; ex quo sequitur quod est aliquid productivum primum. Consequentia probatur : Quidquid potest esse, sibi non repugnat esse ab alio ; est probatio necessaria, quia si potest esse, et non ab alio, igitur necessario est.

Causa æquivoca est semper perfectior effectu. Datur primum in eminentia.

Ex dictis sequitur quod est ens primum in eminentia, quia in ordine essentiali semper causa est æquivoca respectu sui effectus ; causa autem æquivoca est nobilior semper suo effectu, cum non possit esse æque perfecta, nec minus perfecta ; sic enim dicerem quod cœlum et omnia alia possent produci a musca.

8. Et primum primitate finis.

Ex his probatur quod est primum ens primitate finis, quia omne agens agit propter finem ; sed primum efficiens est perfecte agens ; igitur agit propter finem, non propter finem alium a se, quia tunc illud esset eminentius primo efficiente, quia finis, qui est alius realiter ab agente intendente finem, est ens eminentius, cum causa finalis sit nobilissima.

Primum efficiens est primum exemplans.

Ultimo dico quod primum efficiens, sive effectivum, est primum exemplans, quia primum efficiens, ut patet prius, agit perfecte propter finem ; igitur vel propter finem quem cognoscit ; vel propter finem, in quem a cognoscente dirigitur. Non secundo modo, quia primum effectivum non potest ab alio ordinari ; tunc enim non esset primum effectivum ; igitur primum effectivum agit propter finem quem cognoscit. Sed agens propter finem quem cognoscit, ordinat per cognitionem effectum suum in finem cognitum ; ergo primum effectivum ordinat effectum suum in finem cognitum ; sed hoc est ordinando exemplariter ; cum igitur non ordinet in finem secundarium alium a se, igitur in primum finem immediate ; igitur est primum exemplans; sic patet quod est aliquod primum ens.

9. Ad argum. principal. primæ quæstionis.

Ad rationem in contrarium de similitudine inter ordinem numerorum et essentiarum, dicendum quod licet ordo essentiarum in universo in multis assimiletur ordini numerorum, non tamen similitudo tenet in speciali, simile enim est in dependendo, sed e converso, quia numeri posteriores dependent a priori, qui est imperfectior, quia est pars posterioris ; totum autem dependet a parte, unde hic perfectius dependet ab imperfectiori. In entitatibus essentialiter ordinatis non sic, sed e converso ; ens enim imperfectius non est pars respectu entis perfectioris, nec ens perfectius est totum aggregatum ex entibus imperfectioribus, sed totum virtualiter continens perfectiones entium imperfectorum, et præhabens eas ; ideo in speciali non est simile,

Quomodo intelligendum : essentiæ sunt sicut numeri.

quamvis sit simile in generali, quod sicut unus numerus dependet ab alio, ita in essentialiter ordinatis unumquodque dependet ab alio.

lia responsio. Aliter potest dici, quod in numeris est devenire ad numerum perfectissimum, et etiam ad numerum maximum, qui sit in intellectu divino, in quo habet esse numerus infinitus, secundum Augustinum 13. *de Trinit. cap.* 14. infinitas numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei in cujus intelligentia non est numerus, et forte numerus non habet *esse* aliud nisi in cognoscente. Illa autem quæ hîc breviter tanguntur sine probationibus, quære diffuse alibi.

(Margin: Augast. — ide de erum incipio q. 16. — n Oxon, ra citato.)

SCHOLIUM II.

Respondet hîc ad secundam quæstionem, et docet non posse dari duas causas primas efficientes ejusdem ordinis, probatque præsertim ex illo inconvenienti, quia sequeretur unum et eumdem effectum dependere, et non dependere ab utraque. Plura de his habet in Oxonien. q. 3. Deinde duo infert corollaria : Unum, quod primum efficiens est primum respectu non solum unius, verum respectu omnium effectibilium. Secundum, nihil accidentale concurrere ad hujusmodi primitatem.

10. Ad quæstionem secundam dicendum est, quod videtur habere duos intellectus, unum comparando primitatem ad primitatem, ut primitatem unius essentiæ ad primitatem aliam alterius essentiæ. Sed secundum istum intellectum non est possibile ut primitas simpliciter competat essentiis pluribus alterius rationis, quia, sicut patet ex rationibus positis in quæstione præcedente, cui competit una primitas, quæ non includit imperfectionem, et altera. Unde cui competit primitas essentiæ, eidem inest et omnis alia primitas non includens imperfectionem ; unde cui competit primitas efficientiæ, ei inest primitas eminentiæ, et similiter finis et exemplaritis.

(Margin: isio 2, æstios. Una rimitas cientiæ rtalias.)

Alius vero est intellectus quæstionis, an omnes illæ primitates quatuor competant, vel convenire possint essentiis alterius rationis ? Et dico quod non, quod ostenditur primo sic, et causa brevitatis loquamur de una primitate, scilicet efficientiæ. Si duæ essentiæ alterius rationis possint esse simpliciter primæ effectrices, aut igitur respectu eorumdem effectuum, sive effectus ; aut respectu aliorum. Non primo modo, quia respectu ejusdem causati non possunt esse causæ totales ejusdem generis et ordinis ; aliter autem possibile esset ut idem effectus dependeret et non dependeret ab unaquaque illarum ; igitur multo magis nec duæ causæ efficientes primæ, quia illæ essent ejusdem generis et ordinis, et neutra dependeret ab alia in causando.

(Margin: Non possunt dari duæ causæ efficienter primæ ejusdem ordinis.)

Probatio antecedentis : Sint *A* et *B* duæ causæ totales efficientes respectu ejusdem effectus, ex quo *A* est totalis causa efficiens illum effectum, posito *A* potest effectus poni ab illo ; igitur circumscripto *B* potest effectus ille poni ; sed per suppositum, *B* est totalis causa illius effectus ; ergo aliquid esset causa alicujus effectus, a quo effectus non est dependens, quia non dependet ab eo essentialiter, sine quo potest esse. Consequens autem est manifestum impossibile ; igitur oportet dicere secundum membrum, quod si illa duo ponantur, quod sunt

(Margin: Probatur primo. Unus effectus nequit dependere a duabus causis totalibus.)

causæ totales respectu diversorum effectuum ; sed hoc est impossibile, quia si sic, aut respectu duorum effectuum ejusdem speciei, aut diversarum specierum. Primo modo non, quia illa quæ sunt ejusdem speciei non requirunt distinctas causas specie ; nec secundo modo, quia si illi effectus sint diversi secundum speciem, ergo habent ordi-
Aristot. nem essentialem, quia *species* in universo *se habent sicut numeri*, ex 8. *Met. text.* 10. Sed omnia quæ habent ordinem essentialem reducuntur ad unum primum unius rationis ex quadruplici primitate prædicta, ut probatum est in prima quæstione ; igitur, etc.

11. Secundo. Item, secundo hoc probatur per Philosophum 12. *Metaph.* si sint duo prima entia alterius rationis, habentia sub se proprias coordinationes, et coordinata respectu unius primi non haberent ordinem ad coordinata alterius coordinationis, tolleretur ab universo natura boni, quæ consistit in ordine partium universali ad invicem, et ad primum. Unde potentes plura principia alterius coordinationis inconnexam faciunt universi substantiam, sicut dicit Philosophus.

Tertio. Tertio probatur hoc specialiter de primitate eminentiæ, nam sicut in omni genere est stare ad aliquam unam mensuram, quæ est mensura omnium posteriorum in illo genere, ita in genere totius entis necesse est stare ad unam mensuram simpliciter primam, quæ est omnium aliorum, sicut patet ex mensura Mathematica.

12. Corollarium primum. Ex dictis sequuntur alia corollaria : Primum est, quod primum efficiens non tantum est primum secundum *quid* respectu effectibilium unius coordinationis, sed etiam ratione omnium effectibilium ; et sic etiam de primo eminente et fine, cum hæc conveniant eidem ex priori quæstione ; unde sequitur quod sit ens unius rationis simpliciter primum.

Et ex his patet necessitas illius quæstionis, nam ex rationibus quæstionis præcedentis, non est probatum, nisi aliquod primum unius coordinationis, et posset aliquis dicere aliam esse coordinationem habentem suum primum, et sua effectibilia. Unde cum in quæstione præcedente arguitur quod hoc productum producitur ab alio, et non in infinitum ; ergo est stare ad aliquod primum illius coordinationis, ut ad solem. Utilitas quæstionis secundæ.

Diceret aliquis quod verum est ad primum illius coordinationis, ut ad solem ; sed præter ista forte diceret aliquis quod sint producibilia alterius rationis, quæ habent suum primum, utpote lunam ; ideo necesse fuit consequenter quærere, an possint esse duo prima entia alterius rei sive rationis, et probare quod sit tantum unum ens simpliciter primum ejusdem rei. An vero tale sit tantum unum numero, vel plura, pertinet ad quæstionem sequentem * de veritate Dei.

Secundum corollarium est, quod cum ista primitas tantum convenit uni essentiæ, videtur quod nihil faciens unum per accidens cum illa essentia requiratur ad primitatem illius essentiæ, quia si requireretur, igitur illa non tantum conveniret uni essentiæ. *Infra q. Corollarium secundum.

[...]tellectio [D]ei non [es]t ipsi ac[c]idens. Ex hoc sequitur quod nihil potest sibi accidere, quod pertinet ad illam primitatem, et ulterius cum intellectio distincta distinctorum pertineat ad primitatem exemplantis et efficientis per cognitionem, sequitur quod intellectio illa non potest esse accidens illi essentiæ; ergo illa intellectio est sua essentia, et e converso sua essentia est illa intellectio actualis, et hoc est necessarium ad quæstionem sequentem de infinitate primi entis.

13. Ad arg. [s]ecundæ [q]uæstionis. Ad rationem in contrarium cum arguitur: *Sunt plura posteriora; igitur et prima plura*; dicendum quod consequentia non valet, quia redeundo a posterioribus ad primum reditur a multitudine ad unum.

[Q]uomodo intelligi [de]bet correlativa si[m]ul multiplicari? Ad probationem, quando dicitur quod multiplicato uno correlativorum, multiplicatur et reliquum, dicendum quod hoc verum est secundum relationes, non secundum absoluta, ut quot sunt filiationes, tot sunt paternitates; sed non tot absoluta supposita, in quibus fundantur illæ paternitates; et ideo tot sunt primitates in primo ente, quot posterioritates, sed non tot essentiæ primæ, in quibus illæ primitates fundentur.

QUÆSTIO III.

Utrum ens simpliciter primum respectu omnium posteriorum sit actu infinitum intensive?

Doctores *citati in quæst. antecedenti.* Scotus *in lectura Oxon. hic q.* 1. *et* 2. *a n.*25. *et* 2. *Metaph. q* 4. 5. *et* 6. *et lib.* 9 *q.* 5. *et de primo princ. c.* 4. *et in Theorem.* § non potest probari, *et* § omnis causa, *et* 8 *Phys. q.* 6. *et lib.* 3. *q.* 9. *et* 10.

1. Quod non, quia causa activa virtutis infinitæ nihil repugnans sibi compatitur secum in effectu; sed primum efficiens compatitur secum in effectu aliquod sibi repugnans; ergo, etc. Major patet: Si efficiens aliquod sit virtutis activæ infinitæ, igitur destruet omne repugnans sibi. Minor probatur: Multa mala fiunt in effectu, malitia autem repugnat bonitati divinæ. Arg. pro parte negativa.

Contra, in Psalmo 47. *Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*; igitur, etc. Item, Damascenus *lib.* 1. *fid. orth. capitulo* 12. dicit quod est *Pelagus infinita continens.* Pro parte affirmativa. Damasc.

Hîc primo ponenda est significatio nominis *infiniti* quæ videtur esse ista: quod infinitum est, *quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit*, ut albedo infinita excedit quodcumque album finitorum graduum ultra omnem proportionem; sic autem intelligendo *infinitum* conveniunt omnes tam Sancti quam Philosophi, quod primum ens simpliciter sit actu infinitum; quod patet per Philosophum *tertio Physicorum text.* 30. qui ait omnes concedere primum principium esse infinitum, et omnia continere; hoc autem licet sit concessum ab omnibus, aliqui ostendunt sic: Materia quodammodo finitur per formam et determinatur, forma etiam finitur per materiam, sed differenter; materia enim finita per formam perficitur ex illa finitione seu determinatione, et ideo infinitas materiæ imperfectionem includit; sed e converso, forma finita per materiam non perficitur, sed contrahitur, et ideo sua infinitatio est perfectionis; igitur cum *esse* 2.

Quid sit infinitum.

Conveniunt Sancti et Philosophi primum ens esse simpliciter actu infinitum. Aristot. Henr. quodl. 4. q. ultima. Richard. hic art. 4. q. 4. Prima ratio qua probant infinitatem Dei.

Dei sit formalissimum quid, non receptum in materia, nec receptibile in materia, erit infinitum infinitate formali.

Rejicitur. Sed hæc ratio non concludit : Si quilibet actus non receptus in materia habeat infinitatem perfectionis, et forma Angelica est hujusmodi, ergo Angelus est formaliter infinitus.

An infinitum dicatur per respectum ad alia ? Replica. Sed dicunt ad hoc quod infinitum dupliciter intelligitur : Ad superius, et ad inferius ; infinitum autem ad inferius est, cujus forma et actus non recipitur in materia, sed infinitum ad superius, cujus *esse* non est ab alio participatum ; unde quia Angelus recipit *esse* a superiori agente, ideo finitur ad superius, sed non ad inferius.

3. Refutatur. Finitas formaliter non consistit in respectu ad causam. Contra : Quamvis ea quæ sunt a causis sint finita, non propter hoc tamen formalis ratio finitatis alicujus entis finiti est in respectu ad causam, quia finitas rei inest sibi intrinsece, ut ad se comparatur, quia finitas rei non dicit nisi certum gradum suæ essentiæ, et quantitatem virtualem suæ essentiæ, sicut e converso infinitas in primo ente dicit modum suæ essentiæ illimitatæ ; ergo formalis ratio finitatis essentiæ Angeli non est in respectu ad aliud genus naturæ per respectum ad *esse* receptivum in essentia, quia secundum eos, *esse* est accidens essentiæ.

Confirmatur. Confirmatur, *esse* est quid posterius essentia ; igitur essentia in illo priori nihil habebit de infinitate ; igitur tunc intelligetur in se finita. Unde quælibet essentia, quæ est limitata, prius est in se finita, quam ad aliud finiatur, ut patet de

Omne finitum prius in se est tale quam in ordine corpore, quia enim finitur suis terminis, ideo finitur ad aliud, non e converso, ut patet de ultimo cœlo ; unde faciunt fallaciam consequentis, sicut in illo sophismate, 3. *Phys. text.* 31. *et* 74. ad aliu[d] Vide li[b.] sophist. in Oxon. 2. n. 3

Secun[da] ratio ali[o]rum pr[o]bans inf[i]nitatem. Alia vero ratio ponitur a quibusdam talis : Virtus, quæ potest super extrema habentia infinitam distantiam, est infinita ; sed virtus divina est hujusmodi, cum in creatione possit de nihilo aliquid producere ; igitur, etc. Et dicunt quod quamvis minor credita fuerit de creatione, qua *esse* duratione sequitur *non esse*, tamen demonstrabilis est de creatione qua *esse* natura sequitur *non esse*, quomodo loquitur Avicenna 6. *Metaph. c.* 2. de creatione, quia si est primum efficiens, quodlibet aliud capit totum *esse* ab eo et totaliter ; aliter enim si non totaliter esset ab eo, non esset primum efficiens ; sed quod capit totum *esse* suum, et totaliter ab illo creatur, sic, quod posterius per naturam habet *esse* quam *non esse* secundum imaginationem Avicennæ. Avicen.

Videtur mihi, quod nec ista ratio concludit, quia quando inter aliqua extrema non est distantia media, sed tantum propter unum extremum excedens, tanta est distantia quantum extremum excedens ; sed inter *aliquid* et *nihil* non est medium ; igitur si sit aliqua distantia et extremum positum sit finitum, etiam distantia erit finita. Exemplum : Tanta est distantia inter Deum et creaturam, quantum est ipse Deus ; sed inter contradictoria non est medium 1. Posterior. cap. 2. *Contradictio est oppositio, cujus secundum se non est medium*, quia inter eas et 4. Rejicitur. Non e[st] distanti[a] infinita i[n]ter ens [et] nihil. Aristot.

nihil non est medium; extremum autem excedens non est infinitum, scilicet ens.

Confirmatur. Confirmatur: Quod potest totaliter super terminum *ad quem*, potest super transitum a termino *a quo* ad terminum *ad quem*, aliter enim non posset super terminum *ad quem;* sed extremum hîc est finitum; igitur posse super terminum hujusmodi non concludit infinitatem virtutis; igitur nec posse super transitum ad terminum *ad quem;* non video tamen quod demonstrent rationes istæ. Ad probationem patet alibi *, et quomodo est intelligendum quod contradictoria maxime distant negative et privative, sed contrarietas est maxima distantia positive, *ex* 10. *Metaphys. text.* 13.

Vide Scotum in 2. d. 1. q. 2. et 4. et d. 43. q. 2. Aristot.

SCHOLIUM.

Præmissa *infiniti* descriptione et probato, quod non habeat infinitatem ex comparatione ad alia, sed intrinsece et immediate a se, attulit duas rationes Henrici, Richardi et aliorum, quibus conantur probare dari ens primum infinitum, quas veluti inefficaces rejecit, de quo videndus est in Oxonien. q. 2. a num. 29. Nunc autem ipse eamdem infinitatem primi entis probat ex quadruplici primitate, videlicet efficientiæ, exemplaris, eminentiæ et finis, quas diffusius prosecutus est quæstione præcitata, et in tractatu de rerum principio q. 1. Monet tamen in fine quæstionis omnes rationes has non esse demonstrationes, sed persuasiones probabiles.

5. Probatur infinitas primi entis ex primitate efficientiæ. Ideo ostendo primi entis infinitatem ex ejus quadruplici primitate: Primo ex primitate efficientiæ per rationem Philosophi, 8. *Phys. t.* 78. Primum efficiens movet in tempore infinito; igitur est virtutis infinitæ. Antecedens quamvis sit falsum, ut est de *inesse*, tamen verum est cum modo possibilitatis. Consequentia probatur primo sic: Causa habens a se in virtute sua activa effectum infinitum, est infinita; sed causa talis, quæ potest movere tempore infinito, habet in virtute sua activa effectus infinitos; igitur, etc. Minor est plana. Probatio majoris: Omnis effectus vel æque formaliter continetur in causa sua, vel eminentius; sed effectus infiniti producibiles successive non continentur formaliter in prima causa, quia tunc esset successive talia; ergo eminentius continet omnes illos; sed hoc non contingeret nisi esset infinitum intensive. Consequentia probatur primo.

Secundo probatur illa consequentia sic: Agens quod potest in motum infinitum, potest in effectus infinitos; sed agens quod potest in infinitos effectus est virtutis infinitæ intensive, quia agens quod potest in plures effectus, est majoris perfectionis quam quod potest in pauciores; ergo agens quod potest in infinitos effectus est infinitæ virtutis. Secundo.

Tertio sic: Causa quæ potest simul ex se in infinitos effectus est infinita intensive; sed si primum movens formaliter habet causalitates omnium causarum, quantum est ex se, posset in infinitos effectus simul, sicut si illæ causalitates essent simul; igitur primum movens, si formaliter haberet causalitates omnium causarum, esset infinitum. Sed primum nunc perfectius continet causalitates omnium causarum, quam si haberet simul causalitates omnium formaliter, quia eminentius nunc eas continet; igitur est virtutis infinitæ. Probatio majoris: Ubicum- 6. Tertio. Primum efficiens perfectissime continet causalitates omnium causarum.

que pluralitas concludit majorem perfectionem quam paucitas, ibi infinitas concludit infinitam perfectionem, ut patet in pluralitate aliquorum respectu ejusdem speciei; et si facere decem sit majoris perfectionis, quam facere quinque, facere infinita est infinitæ perfectionis; ergo cum posse in plures effectus simul sit majoris perfectionis, quam posse in pauciores, posse in infinitos effectus simul est posse in infinitum; ergo, etc.

Quarto probatur eadem consequentia.

Quarto probatur consequentia sic: Causa efficiens prior, cui secunda nihil addit perfectionis in agendo, est virtutis infinitæ intensive, quia si esset virtutis finitæ in agendo, secunda causa adderet sibi aliquam perfectionem, sicut Sol non potens immediate producere entia perfectiora, nisi mediantibus inferioribus agentibus, quæ addunt perfectionem, est finitæ virtutis; sed primum efficiens est hujusmodi, cui nullum agens secundarium aliquid perfectionis addit.

Prima causa æque perfecte agit per se ac cum causa secunda.

Probo, quia quando causa secunda addit perfectionem in agendo, quanto plures causæ secundæ, tanto effectus ejus est perfectior; ergo si prima causa perfectius ageret cum secunda quam per se, quanto plures causæ concurrerent, tanto effectus ejus esset perfectior; quod est falsum, quia primus effectus, qui immediatius causatur ab eo, est perfectior quam effectus remotior. Sic igitur quadrupliciter ex parte primæ efficientiæ, probatur infinitas primi efficientis.

7.

Ex primitate exemplantis

Secunda via ex primitate exemplantis, quod probo sic: Intellectio actualis infinitorum distincte est infinita; sed intellectio primi exemplantis est infinitorum distincte; igitur intellectio primi exemplantis est infinita. Sed sua intellectio est eadem suæ essentiæ, ut patet ex præcedentis quæstionis corollario secundo; igitur, etc.

probatur secundo infinitas causæ primæ.

Major patet, quia majoris perfectionis est intelligere distincte plura ut plura, quam pauciora; ergo intellectio, quæ est plurium distincte, est majoris perfectionis, quam quæ est paucorum; igitur intellectio, quæ est infinitorum distincte, est infinitæ perfectionis.

Intellectio distincta infinitorum intelligibilium est infinita.

Minor patet, intellectio primi exemplantis est distincte omnium scibilium, aliter non esset primum exemplans; igitur est actu et distincte infinitorum.

Prima consequentiæ probatio.

Probatio consequentiæ: Quæcumque sunt infinita in potentia in accipiendo alterum post alterum, ubi sunt simul actu, sunt actu infinita, quia si finita, igitur accipiendo unum post alterum essent finita. Sed factibilia sunt infinita in potentia, si accipiantur successive, alterum post alterum; igitur sunt actu infinita, ubi sunt simul; sunt autem simul in cognitione divina; igitur si intellectio primi existentis est distincte omnium factibilium, est distincte et actualiter infinitorum.

Probatio secunda. Aristot.

Secundo sic: Quod non addit aliquid in cognoscibilitate, nec in entitate *ex* 2. *Metaphys. c.* 10. Objectum exemplabile nihil addit essentiæ primi exemplantis in cognoscibilitate; ergo nec in entitate; sed si esset finita, sibi adderet in entitate; ergo, etc. Probatio minoris: Si objectum aliquod exemplabile adderet aliquid essentiæ primi exemplantis in cognoscibilitate, illud objectum

non posset ita perfecte intuitive cognosci per solam essentiam primi exemplantis, sicut si illud objectum se solo concurreret; sicut si nigredo addit in cognoscibilitate ad album, non potest ita perfecte cognosci nigredo per albedinem, sicut si ipsa nigredo in se concurreret. Nunc autem per solam essentiam primi exemplantis, et non per aliquid sibi faciens actualem cognitionem, distinctissime cognoscitur, quidquid ab eo cognoscitur ex corollario primo quæstionis præcedentis.

8. Tertia via ex primitate eminentiæ primi eminentis, sic arguitur: Eminentissimo repugnat aliquid eminentius esse eo; sed finito non repugnat aliquid esse eminentius; igitur, etc. Probatio minoris: Infinitum esse non repugnat enti; sed si non posset esse ens eminentius omni entitate finita, infinitum enti repugnaret; igitur finito non repugnaret aliquid esse eminentius. Probo majorem istius Prosyllogismi, quia si infinitum per se repugnaret enti, hoc non esset, nisi quia ejus oppositum per se includeretur in conceptu entis, et essentialiter; quod non convenit enti, quia tunc non posset intelligi ens, nisi intelligeretur finitum; vel quia ejus oppositum est passio convertibilis cum ente, quod non est verum, quia cognito subjecto statim fit nota intellectui ejus passio; sed cognito ente non statim occurrit intellectui finitas; igitur, etc.

Ex primitate eminentiæ probatur eadem infinitas.

Infinitas non repugnat enti ut sic.

Confirmatur.

Confirmatur, potentiæ sensitivæ, quæ sunt minus cognitivæ quam intellectus, statim percipiunt disconvenientia in objecto, ut patet de auditu respectu soni; igitur si infinitas repugnaret enti, statim intellectus hanc repugnantiam perciperet; et tunc intellectus apprehenderet una apprehensione ens infinitum, sicut duo contraria, nec perciperetur ens infinitum, nisi sicut homo irrationalis. Hoc etiam probatur per rationem Anselmi *in Prosologio cap.* 2. de summo cogitabili, ubi hanc ponit descriptionem: *Deus est, quo cogitato, sine contradictione majus cogitari non potest.* Quære instantiam*.

Anselm.

* In Oxon. q. 2. n. 32.

Quarta via ex primitate finis, probat idem. Quære instantiam*. Istæ rationes prædictæ, vel saltem aliquæ, non sunt demonstrationes, sed accipiantur tanquam persuasiones probabiles.

* Ibid. n. 31.

Quarto probatur ex primitate finis.

Ad argumentum principale dicitur quod major est vera de causa activa agente ex necessitate naturæ; si autem voluntarie agat, æqualiter potest dimittere, sive infinitæ virtutis sit, sive finitæ.

Ad arg. principale.

Contra hoc; igitur Philosophi ponentes primum agere ex necessitate naturæ, non potuerunt salvare malum in universo.

Instantiæ occurritur.

Dico, quod Philosophus non potest salvare aliquod malum in effectu, cujus oppositum pro tunc potest accidere per omnes causas, quia secundum Philosophum, 8. *Phys. cap.* 1. *et* 6. prima causa agit necessario necessitate naturæ; igitur necessario concurrit sicut immediatum principium, et illud aliud sibi immediatum in illa coordinatione. Si igitur hîc inferius contingat aliquod malum in natura, puta monstrum, vel aliquod aliud inordinatum, est per aliquid impediens suum efficiens, quia nunquam est inobedientia ex parte materiæ, nisi propter defectum

Aristot. Quomodo potest esse malum, si prima causa agat necessario, ut vult Philosophus.

efficientis ; igitur impediens est propter causas efficientes. Si igitur hæc causa non impedit, potest superior non movere ipsam ad impedimentum, quia si non posset non movere ipsam, ergo ipsa mota necessario movet ad impedimentum alterius, eadem enim necessitate, qua Sol elevat humidum, eadem necessitate alius planeta alterius coordinationis agit ad differentiam pluviæ ; in qua enim necessitate agunt tunc causæ in una coordinatione, agunt etiam in ista; igitur nullus effectus hîc inferius, excepto libero arbitrio, eveniret contingenter.

QUÆSTIO IV.

Utrum primum ens simpliciter sit tantum unum numero?

Alens. 1. *p. q.* 14. *memb.* 2. *et q.* 23. *memb.* 2. D. Thom. 1. *contra Gent. cap* 13. *et* 1. *p. q.* 103. *art.* 3. Scot. *hîc q.* 3. *et* 4. *Metaph. q.* 4. *et* 5. *et* 8. *Phys. q.* 6. Suarez *in Metaph. disp.* 39. *sect.* 2. Bellarm. *lib.* 1. *de Christo*, c. 3.

1. Arg. primum. Quod non, 1. ad Corinth. 8. *Dii multi, etc.*

Secundum. Item, unum per participationem reducitur ad unum per essentiam; sed plura sunt per participationem, et diversi ordinis; igitur reducuntur ad talia per essentiam diversi ordinis.

Tertium. Item, plura bona sunt meliora; ergo si essent duo Dii, melius esset quam si tantum esset unus; sed quod melius esset, ponendum est in natura ; igitur, etc.

Quartum. Item, Deus est; igitur dii sunt. Consequentia patet, quia singulare et plurale idem significat sub diverso modo.

Oppositum. Deut. 6. *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

SCHOLIUM.

Deum esse unum, et implicare esse plures Deos, probat ex Deut. 6. et ex Philosopho multis rationibus. Etenim si essent duo dii, neuter intelligeret alterum ; secundo nec frueretur, nec uteretur eo; tertio, uterque esset omnipotens. Alias rationes habet in Oxon. hîc q. 3.

2. Rationes probantes tantum unum esse Deum. Prima. Dicitur ad quæstionem quod sic, quia si essent multi dii, vel convenirent in aliquo, vel in nullo. Si in aliquo, aut totaliter, ita quod quidquid habet unus, habet alius; vel conveniunt in aliquo et differunt ; si primo modo, igitur alius superflueret; si secundo modo, illud in quo differunt, aut importat perfectionem aut imperfectionem ; si perfectionem, igitur est in utroque, igitur per hoc non differunt; si imperfectionem, igitur neuter est Deus ; si in nullo conveniunt, igitur alter non est Deus, quia omnis perfectio in Deo reperitur; igitur quidquid perfectionis habet uterque, est in utroque.

Aristot. Secunda. Item, 12. *Metaph. text. com.* 49. ait Philosophus : si essent duo Dii, habent materiam, et intelligit ibi per *materiam* potentiam, quia ubicumque est quidditas, et habens quidditatem, est materia respectu quidditatis, quia quidditas est forma.

Tertia. Item, 12. *Met. tex.* 55. Pluralitas principatuum non est bona.

Quarta. Item, 5. *Politicæ, c. ultimo* : Optimus modus regiminis est Monarchicus.

Quinta. Item, in isto numero, a quo sunt omnia, est perfectissima unitas; hujusmodi autem est unitas numeralis.

Dicunt aliqui ad quæstionem quod

rationes non probant hoc demonstrative, quia de Angelo æqualiter concludunt. Unde Philosophus et Commentator 9. *Metaph. c.* 4. videntur ponere quod quælibet intelligentia sit unus Deus.

3. Corroborat prædictas rationes. Contra demonstrative probatur conclusio: Primo ex ratione intellectus sic: Primum efficiens est primum exemplans, ut probatum est superius*; intellectio est sua essentia, et per consequens est infinita; igitur potest intelligere quodlibet intelligibile perfectissime. Si ergo *A* et *B* sunt duo Dii, ergo *A* intelligit *B* in quantum est intelligibile; aut ergo per essentiam ipsius *B*, aut per simile. Si per essentiam, ergo intellectio ejus dependet a *B*; ergo *A* non est Deus. Si per simile, et *B* est per se intelligibile, ergo non intelligit *B* perfectissime, quia una essentia non potest esse ratio intelligendi, nisi illius quod virtualiter includitur in illa, neque ratio divinitatis potest includi in alia ratione perfectiori, neque in ratione speciei communis ipsi *A*, et ipsi *B*, quia illa esset universalis, quia hujusmodi cognitio in simili, vel in universali, non esset perfectissima, et intuitiva ipsius rei in se; non ergo *A* potest esse propria ratio intelligendi *B*.

* q. 2. n. 8.

Si essent duo dii neuter intelligeret alterum.

Item, una intellectio habet tantum unum objectum adæquatum; sed *A* habet pro objecto suo adæquato se; non igitur *B*.

4. Neuter diligeret alterum, si essent duo dii. Secundo arguitur ex parte voluntatis. Voluntas infinita est recta; igitur diligit quodlibet quantum est diligibile; igitur diligit *B* infinite. Sed quodlibet diligit plus bonum suum quam illius, cujus nihil est; igitur *A* magis diligit se.

Item, aut fruitur *B*, vel utitur; si utitur, ergo voluntas est perversa; si fruitur, est beatus in isto, et in se; ergo in duobus adæquate.

Item, vanum unius rationis se habens ad plura unius rationis, nunquam determinatur ad certam pluralitatem ex se; sed prima essentia est hujusmodi; igitur determinatur ex se ad certam pluralitatem, neque aliunde determinatur; ergo est infinita.

Similiter potest argui de actu essendi, sicut arguit Avicenna, et de infinitate et de bonitate infinita. Ultra arguitur de omnipotentia. Richardus 1. *de Trin. cap. ultimo.* Facile est omnipotenti facere quemcumque alium nullipotentem. 5.

Hîc dicitur quod omnipotentia non respicit nisi posse; sed utrumque ponitur necesse esse. Si essent duo dii uterque esset omnipotens et nullipotens.

Contra, istud non solvit, quia omnipotens potest destruere omnes effectus; potest enim unus nolle quidquid alius potest velle. Dicitur quod conceditur; contra, utrumque respicit contingenter omnia alia a se; ergo potest unus nolle quidquid alius potest velle.

Item, omnipotens potest producere quemcumque effectum, ita quod sit ejus totalis causa; ergo alius non potest aliquem effectum producere totaliter, quia unum non potest produci a duabus causis totalibus. Sed ista assertio est ex creditis.

Ad primum principale dicitur quod Apostolus loquitur de idolis gentium, et subdit ibidem ex Psal. 95. quod *omnes dii gentium Dæmonia*. 6. Ad primum.

Ad aliud, dicitur ens per participationem, etc. quod hæc non est Ad secundum.

prima, sed est vera, quia imperfectum reducitur ad perfectum; nunc autem imperfectum in alia perfectione simpliciter reducitur ad perfectionem alterius rationis, sicut imperfectus lapis. Bonum vero imperfectum reducitur ad simpliciter perfectum ejusdem rationis.

Ad tertium. Ad tertium, plura bona sunt meliora; si sint, conceditur; et si essent in Deo, essent meliora. Sed oportet videre, si potest implicare potentiam possibilem, vel impossibilem. Primo modo est major vera; secundo modo est minor vera.

Ad quartum. De hoc vide Doct. q. 3. ad 2. Ad aliud negatur consequentia, quia numerus non est talis modus significandi Grammaticalis, sicut alii in quibus non requiritur modo Grammaticali correspondere aliquid in re. Non enim valet: Deus generat, ergo Deus est masculus; sed iste modus requirit rem substratam. Et cum dicitur, idem significant singulare et plurale sub diverso modo, dicitur quod hoc idem includunt sub oppositis modis; ideo consequens includit contradictionem.

QUÆSTIO V.

Utrum essentiæ divinæ repugnet quæcunque productio realis intrinseca?

Alens. 1. *p. q.* 14. *memb.* 5. Thom. 1. *p. q.* 39. *art.* 2. Bonav. *hic. art.* 1. *q.* 2. Richard. *q.* 1. Doctor *in Oxon. hic p.* 4. *et in Metaphys. lib.* 5. *q.* 1. *et in Theorem.* § Non potest probari, *et collat.* 24. et 25. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 1.

1. Arg. primum partis affirmativæ. Circa secundam partem hujus distinctionis quæritur: *Utrum essentiæ divinæ repugnet quæcunque productio realis intrinseca*; quod sic videtur, quia sic esset idem necessarium et possibile. Probatio consequentiæ, quidquid est in natura divina, est necessarium; omne autem productum est possibile; tum quia productum possibile fuit produci, quia potentia non est ad impossibile: tum quia omne producibile est terminus productionis potentiæ producentis; omne autem tale est possibile; ergo, etc.

Item, si non, sequitur quod idem erit dependens et non dependens. Item, idem erit necessarium ex se et ex alio. Item, idem erit mutabile et immutabile. Secundum.

Contra Psal. 2. *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Pro parte negativa.

2. Henr. quodl. 8. q. 1. Bonav. tit. 1. et 2. proœm. Hìc aliqui nituntur probare productionem ad intra sic: Prima persona in divinis est relativa; igitur constituitur per relationem, aliter enim relatio esset adventitia; sed hoc est ratione originis; igitur.

Item, virtus summe activa, summe se diffundit; sed virtus divina est hujusmodi; ergo summe diffundit se; sed hoc non convenit nisi intra; igitur, etc.

Item, bonum est sui communicativum, non nisi ad intra; igitur, etc.

Item, perfectum est quod potest producere simile, hoc est ad intra.

Rejicit Doctor allatas rationes. Ad primam. Istæ rationes non concludunt. Non prima, nec enim cogit infidelem, quia infidelis negat relationem esse subsistentem; nec cogit fidelem, quia licet possit aliquo modo inferri ex aliquo articulo, non tamen est directe articulus fidei; ergo probat per ignotius; etiam non sequitur aliter quod relatio sit adven-

titia, quam sicut de spiratione activa.

Ad secundam. Ad aliud diceret infidelis quod diffundere se ad intra est impossibile.

Ad tertiam. Ad aliud, summe bonum est summe communicativum, verum est, summi boni communicabilis.

Ad quartam. Ad aliud : Producit summe sibi simile, verum est, si est tale possibile.

SCHOLIUM.

Rejectis rationibus, quibus Henricus, D. Bonaventura, et Richardus Victorinus probant productionem in Deo, de quo distinctius agit in scripto Oxonien. quæst. 7. num. 7 et 8. eam probat ex eo, quia suppositum divinum habet principium productivum, et rationem hanc confirmat impugnando quatuor instantias, et q. 7. citata a n. 6. adducit alias tres rationes hujus rationis confirmativas. Prima, quia objectum secundum quid præsens, cum intellectu producit ; ergo magis in se præsens producit. Secunda, necessitas est perfectionis in ente, ergo et necessitas perfectionis in hoc ente ; Tertia, natura creata fundat relationes oppositas secundi modi relativorum ut motivi et mobilis ; ergo in natura infinita possunt esse relationes producentis et producti, quæ sunt ejusmodi. Tam efficaces sunt hæ rationes Doctoris, ut quidam ipsi tribuant, quod intenderit demonstrare Trinitatem. Vide ipsum citata q. 7. a n. 3. et collat. 25. et 26. Solutiones argumentorum clarius habentur apud ipsum citata q. 7. n. 9. et 10.

Probatio vera partis negativæ. Ideo aliter declaratur intentum. Primo sic, ponendo unam rationem. Secundo ponendo quatuor instantias, et ex solutione cujuslibet adducendo unam rationem ad propositum. Ratio est hæc :

3. Probatur secundo. Suppositum habens sufficiens principium productum producit. Suppositum habens a se sufficiens principium producendi, potest producere aliquod producibile adæquatum illi principio ; sed aliquod suppositum divinum habet memoriam perfectam a se, quæ est principium producendi notitiam genitam ; igitur, etc. Major probatur : Ubi tamen primo sciendum quod in majori non accipitur producibile adæquatum in natura, tunc enim esset petere principium ; sed producibile adæquatum virtuti productivæ et productioni, sicut Sol producere dicitur producibile sibi adæquatum, non in natura, sed virtuti suæ productivæ, cum producit animal perfectissimum. (Adæquatum producibile.) Sic autem intellecta major, ipsa probatur sic, quia quod habens principium producendi non possit producere, hoc contingeret altero istorum modorum ; aut quia imperfecte habet illud principium, ut calidum habens calorem imperfecte, qui non sufficit ad calefacere ; aut quia habet productionem adæquatam illi in principio ; sicut ponimus de Filio in divinis, qui licet habeat principium generandi, non tamen potest generare, quia illud principium habet productionem sibi adæquatam in Patre. (Habens sufficiens principium producendi non posse producere provenit ex duplici capite.) Primum excluditur, si sit primum sufficiens ; secundum excluditur per hoc, quod habet illud principium ex se. Minor probatur primo, quantum ad primam partem, nam si aliquod suppositum in divinis non habeat a se memoriam perfectam, esset processus in infinitum. Alia pars illius minoris, scilicet quod memoria perfecta in supposito divino, quod habeat eam a se, sit principium producendi, probatur sic : Omnis memoria creata est principium gignendi notitiam genitam, ut patet frequenter per Augustinum *lib.* 10. *Trin. c.* 11. *et alibi.* Hoc au- (Omnis memoria creata est gignitiva notitiæ, non qua creata. August.)

tem competit sibi, non unde creata est, quia agere non convenit alicui propter imperfectionem, sed propter perfectionem ; igitur convenit sibi ratione memoriæ, unde memoria est ; igitur memoriæ perfectissimæ, quæ est in supposito increato.

4. Sed huic rationi instatur quadrupliciter : Primo sic, quod verum est, quod memoria creata, unde creata, non est principium producendi notitiam genitam, sed unde memoria, habens tamen univocationis unitatem ; memoria vero divina non est univoca cum ista creata, sed analoga.

Prima objectio contra hanc rationem.

Contra, ex hoc habetur propositum, quia cuilibet habenti unitatem analogiæ, si convenit habere perfectionem agendi posteriori, multo perfectius conveniet agere illi perfecto, ad quod cætera habent attributionem, ut si calefacere conveniat igni et soli habentibus unitatem analogiæ in calore, si ignis calefacit, et hoc soli perfectius conveniet ; si Verbum sit declarativum, et hoc conveniat verbo creato, multo magis et Verbo increato ; igitur memoriæ increatæ, ad quam habet attributionem memoria creata.

Diluitur.

5. Secunda instantia est ad rationem prædictam, quod memoria solum est productiva in intellectu potente recipere notitiam genitam, qualis non est in Deo, sed in nobis.

Secunda objectio.

Hoc confirmatur per instantiam tertiam, quoniam nihil debet poni superfluum ; nunc autem in nobis ponitur memoria gignere, ut intellectus noster perficiatur ; hoc autem non convenit intellectui divino.

Tertia objectio.

Contra istas instantias, intellectus noster recipit perfectionem ; ergo illud non est ratio agendi, quia licet passivum, vel recipiens possit agere, non tamen inquantum tale, sed memoria est principium exprimendi. Nunc autem quando concurrunt per accidens actio et passio, vel activum et passivum in aliquo agente, si separetur passivum, nihilominus remanet ratio agendi ; sed posse recipere, et posse gignere conjunguntur in intellectu nostro per accidens ; ergo, etc.

Respondetur his objectionibus.

Recipere et gignere in intellectu creato.

Contra aliam instantiam, in omni principio activo, quod non includit imperfectionem, necesse est stare ad simpliciter perfectum. Vide Avicennam, 6. Metaphys. cap. 11. *Nihil perfectissime agit, nec summe liberaliter quod agit, ut perficiatur actione sua, neque liberaliter dat qui dat aliquid spe retributionis, neque est ibi aliquid frustra, quia est in se perfectum, et ex plenitudine perfectionis,* etc. Nullum autem agens, quod est perfectum, ex sua activitate, vel ex suo termino perficitur, aliter non dicetur agere liberaliter ; itaque ille terminus producitur a principio illo productivo, non ut per ipsum perficiatur, sed ex plenitudine perfectionis producentis.

Avicen. Agens ut perficiatur non agit liberaliter.

Quarta instantia, quæ magis est secundum intentionem Philosophorum : Memoria in quocumque vel est realiter productiva, vel quasi productiva. Primum in nobis, secundum in Deo, quia ibi intelligitur quasi sua notitia actualis esset genita, etc. 6.

Objectio quarta.

Quarta objectio refellitur rip'iciter. Contra, quodcumque productivum ex ratione reali non habens reale productum, adhuc potest realiter producere; sed ibi est aliquod productivum ex ratione reali; ergo, etc. Nunc autem si potest aliquid reale producere, igitur aliquid intrinsecum, quia illud principium est agens per modum naturæ; ergo ad intra.

Item, memoria non est perfecta, nisi objectum sit ita præsens, sicut potest esse; ergo nec intelligentia potest esse perfecta, nisi sit tanta, quanta potest haberi; sed talis est infinita; ergo ad intra.

Item, objectum secundum *esse* aliquo modo in memoria nostra, producit se secundum aliquod *esse* in intelligentia actu; ergo circumscribendo quod est imperfectionis, scilicet quod habet diminutum, et talia, et positis perfectionibus oppositis, remanebit productio in divinis.

7. Ad arg. principale. Potentia multipliciter accipitur. Aristot. Ad rationem in oppositum, dicendum quod *potentia* multipliciter dicitur, cujus multiplicitas multos decipit, et hoc patet ex illis, quibus opponitur juxta considerationem Philosophi 1. *Topic. cap.* 13. Nam *potentia* uno modo accipitur prout opponitur *impossibili*, et sic potentia convenit omni enti, tam Deo quam aliis, tam habentibus *esse* essentiæ quam *esse* existentiæ, tam habentibus conceptum simplicem in quo non est repugnantia, ut in conceptu hominis, sicut in conceptu incompossibili, ut irrationalis, quam in conceptu complexo, sicut hæc est impossibilis: *homo non est animal*, et suum oppositum possibile; et ista potentia sic considerata, conceditur quod omne productum est possibile, et quod Verbum in divinis sit possibile esse, sicut et Pater, quia non est impossibile esse, et de isto possibili procedit probatio prima. Alio modo accipitur *possibile* prout opponitur *necessario*, et illud est possibile ad utrumlibet. Alio modo et tertio accipitur *potentia*, ut opponitur actui; et sic illud quod nihil est, est possibile, et isto modo non tenet consequentia. Si est productum; igitur possibile, sed oppositum sequitur. Quarto modo accipitur *possibile* sive *potentia*, ut dicitur ad potentem, ut sicut aliquis dicitur potens potentia activa, vel factiva, sive productiva, sic dicitur aliquid possibile, producibile, factibile, vel agibile; et sic loquendo de *possibili* est dicendum quod Philosophi non communius acceperunt potentiam productivam, quam potentiam causativam, sive effectivam, quam dixerunt esse respectu alterius in essentia, quia est principium producendi aliud secundum quod aliud, et sic dicendum est quod Verbum in divinis non est possibile, ut dicitur ad potentem arctatum ad potentiam activam, sive causativam. Sed quia secundum veritatem, potentia productiva est in plus quam effectiva, ideo accipiendo *possibile* ut dicitur ad potentem potentia productiva, bene sequitur, si est productum, est possibile, id est, terminus productionis; et isto modo tenet secundum argumentum, circa quod quære instantiam.

Possibile ut impossibili opponitur, convenit Deo.

Philosophi pro eodem usurparunt potentiam productivam et causativam.

Sed male.

QUÆSTIO VI.

Utrum in natura divina possint esse plures productiones intrinsecæ?

Alens. 1. *p. q.* 42. *mem.* 2. *et q.* 47. *mem.* 7. *art.* 2. D. Thomas. 1. *p. q.* 27. *art.* 5. D. Bonav. *hic q.* 4. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Doctor *in Oxon. q.* 7. *et d.* 13. *collat.* 26. *et quodl.* 2. Suarez *part.* 1. *tract.* 3. *lib.* 1 *cap.* 9. Bellarmin. *lib.* 2. *de Christo per totum.*

1. Averr. Primum argumentum pro parte negativa. Aristot.

Quod non, quia Commentator 6. *Physic. comm.* 46. unum non communicatur nisi uno modo, quia propriæ formæ est propria materia, et in alia et alia specie, alia et alia materia 11. *Physic. text.* 49. Deinde si eadem natura posset diversimode communicari, aut hoc esset necessario et semper, aut ut in pluribus, aut raro; non primo modo, nec secundo, patet; ergo tertio; et si hoc, ergo casualiter; sed talia non sunt in specie.

Arg. secundum quod sint plures quam duo. Aristot.

Item, quod sint plures productiones quam duæ, 2. *Physic. text.* 49. distinguit Philosophus inter agentia per naturam, et secundum intellectum; ergo productio, quæ est per modum naturæ distinguitur contra istam, quæ est per intellectum.

Oppositum: Principia producendi, quæ non includunt imperfectionem, tantum ponenda sunt in divinis.

SCHOLIUM I.

Opinio Henrici quodl. 6. q. 1. et in sum. art. 37. duas esse tantum processiones in Deo, quia duo tantum sunt actus immanentes, ut *intelligere* et *velle;* et ponit reflectiones et conversiones harum potentiarum super se ipsas. Hanc refutat Doctor late hic, et fusius in Oxon. q. 7. a n. 13. per tres articulos, ibi vide, quæ hic tanguntur latius explicata.

Ad quæstionem dicitur quod in divinitate tantum sunt duæ productiones, quia actus notionales sunt fundati in essentialibus, et illis adæquati; sed immanentes tantum sunt *intelligere* et *velle;* unde ponitur quod intellectus et voluntas, quia separati, possint reflectere se supra se, postquam sunt in actu secundo quodammodo uniformiter, quodammodo disconformiter. Uniformiter, quia utrumque per activitatem convertit se; sed differunt ex conversione ad objectum, quia intellectus primo informatur simplici notitia, et intellectus nudus ad hoc convertitur, sicut passivum ad suum proprium activum; sed voluntas convertitur tanquam nudum activum; unde prima differentia est, quod intellectus nudus est passivus, sed voluntas nuda est activa; secunda differentia, intellectus informatur imprimendo, sed voluntas exprimendo. Unde in primo instanti intellectus est tantum intellectus. In secundo instanti dicitur natura, et est ibi simplex notitia. In tertio instanti intellectus nudus convertit se ad hoc totum. In quarto instanti imprimitur notitia declarativa. Ex alia parte voluntas in primo instanti est tantum voluntas; in secundo facit se volentem; tertio convertit se supra se; quarto exprimit. 2. Resolutio quæstionis per Henr. Differentia voluntatis et intellectus.

Contra hoc quod dicit, quod hoc verbum divinum generatur per impressionem, arguetur posterius; sed nunc arguitur contra hoc, quod generatur per impressionem in intellectum conversum, quia conversio ista est aliqua actio, actiones sunt 3. Rejicitur Henr. primo.

suppositorum. Cujus ergo suppositi est intellectus, ut convertitur? Si est secundæ personæ, et conversio præcedit expressionem secundum istos, ergo ante gigni sunt duæ personæ, et sunt duæ aliæ; ergo, etc. Si est primæ personæ, ergo ejus est, ut recipiat notitiam declarativam; ergo est in patre; ergo sunt tantum duæ personæ. Quod autem hujus suppositi, cujus est intellectus, ut convertitur, sit, ut recipiat notitiam declarativam, probatur, quia 9. *Metaphys. text.* 10. *et* 12. tantum est aliquid in potentia propinqua, cum nihil oportet addi, neque minui. Sed præsente agente proportionato disposito non impedito, etc. sequitur actio; sed intellectus, ut convertitur, est summe dispositus; ergo nihil ex parte passi debet removeri neque variari; ergo cujus personæ est ut convertitur, ejus est ut recipit notitiam declarativam.

Potentiæ propinquæ quando nihil oportet addi?

Secundo. Item, conversio intellectus non est necessaria. Probatur, quia intellectus cum objecto est principium per modum naturæ; ergo non requirit actum reflexum sui vel alterius.

Tertio. Item, nihil intelligitur, quod non esset, si ista conversio non esset, quia præsentia objecti non est per hoc, sed prius, neque perfectio potentiæ ad agendum, et quidquid convenit per vim activam alicui, est actio, vel aliquod ejus; sed conversio neque est actio, neque aliquid ejus.

4. Item, quod notitia essentialis in patre non est ratio gignendi verbum, probatur, quia verbum non gignitur per actum intelligentiæ,

Verbum non gignitur per intelligentiam probatur primo. August.

sed memoriæ. Non autem omnis intellectio actualis in Patre est secundum intelligentiam, *lib.* 12. *de Trinit.* igitur, etc.

Secundo. Item, si ita esset, ergo essent ibi duo verba, quia verbum expressive declarat illud objectum, quod est ejus expressivum, vel exprimens ipsum. Sed per intellectionem actualem est essentia nata esse declarata; ergo prius est declarata ante intellectionem actualem.

Tertio. Item, si actualis intellectio Patris esset genita, essentia divina esset principium gignendi eam secundum istos; sed actualis notitia essentiæ non potest esse alterius rationis, per hoc quod est genita vel non genita, quia tunc Deitas esset formaliter alterius rationis in personis, quia illam una habet a se, et non alia; ergo et actualis notitia essentiæ est ejusdem rationis in Patre et in Filio; ergo uterque habet essentiam pro ratione gignendi; non ergo ex notitia essentiali Patris procedit Verbum.

August. Instantia removetur. Dicitur quod Augustinus 15. *de Trinit.* 15. dicit quod *Verbum est visio de visione.* Dico quod Augustinus exponit hoc, quod visio cognitionis est de visione scientiæ, et hoc est de objecto pro actu primo, in quo objectum relucet; ideo dico quod ordo est inter intellectionem Patris et Filii, quasi duorum principiorum, sicut Sol illuminat partem propinquam et remotam, et non una pars aliam, sed idem agens utrumque ordine quodam. Sic notitia Patris est quodammodo prior notitia genita ordine quodam, quia quando aliquid perficitur per aliquid, et per idem producit aliud, oportet quod hoc fiat ordine quodam, quia imme-

Quomodo Verbum est visio de visione.

diatius respicit primum quam secundum, et tamen neutrum est causa alterius.

SCHOLIUM II.

Duas esse tantum productiones secundum rationes formales. Ratio, quia sunt tantum duo principia productiva, habentia oppositos producendi modos, nimirum per modum naturæ et libertatis. De quo late Doctor in Oxonien. hîc q. 7. a n. 18. et d. 7. et 13. a n. 18. ubi docet eos distingui se ipsis formaliter.

5. Respondeo, quod quæstio ista potest dupliciter intelligi : uno modo, an tantum sint duæ productiones secundum suas rationes formales, diversæ in divinis ; alio modo : An in divinis sint duæ productiones secundum numerum ejusdem rei ? Et quia de secundo membro dicetur in quæstione sequente, nunc secundum primum intellectum est dicendum, quod tantum sunt duæ productiones in divinis alterius rationis, et secundum suas rationes formales distinctæ.

Duplex sensus quæstionis.

Resolutio vera quæstionis.

Primo ostenditur quod sunt duæ ; secundo quod sunt tantum duæ. Primum sic : ubicumque sunt principia producendi alterius rationis, eis possunt competere principiationes alterius rationis ; sed in divinis manent duo principia distincta secundum suas rationes formales principiandi ; igitur eis correspondent distinctæ principiationes sive productiones. Major patet, quia non est major unitas in productionibus quam in principiis productivis. Minor patet, quia sicut memoria perfecta in aliquo supposito divino est principium producendi notitiam sibi adæquatam, ut probatum est in quæstione præcedente, ita voluntas amorem sibi adæquatum, et sic amorem infinitum, et per consequens intrinsece in natura divina habentem *esse* ; igitur voluntas et memoria fœcunda sub propriis rationibus suis principiandi alterius rationis manent in Deo ad intra.

Probatur dari duas productiones.

Memoria et voluntas in divinis distinguuntur formaliter.

Secundum probatur, quod sint tantum duæ productiones in divinis, quia omnis pluralitas reducenda est ad unitatem, vel ad tantam paucitatem, quantum est possibile sibi ; ergo multitudo rationum principiandi reducitur ad unam rationem principiandi, vel ad tantam paucitatem rationum principiandi quantum possibile est reduci ; sed non potest reduci tantum ad unam rationem principiandi in divinis, quia, ut probatum est, in divinis manent rationes producendi voluntatis et memoriæ ; igitur fiet reductio ad tantam paucitatem, quantum possibile est. Possibile vero est, ut fiat reductio ad duas rationes producendi, quia omnes rationes in alia coordinatione producendi reducuntur ad aliquod principium, cujus est prima ratio in illa coordinatione ; sed tantum sunt duæ coordinationes producendi, scilicet per modum naturæ et voluntatis, ut patet *ex secundo Physic. text.* 37. et per rationem, quia omne principium producendi aliquid, vel ex se determinatur ad unum, et sic principiat per modum naturæ ; vel non necessario determinatur ad unum, et sic principiat libere per modum voluntatis ; igitur sunt tantum duæ rationes formales principiandi primæ et alterius rationis, et per consequens concedemus tantum duas 6.

Non dari plures productiones duabus. Probatur primo.

Paucitas productorum correspondet paucitati producentium.

Quare tantum duæ sunt primæ ratione principiandi.

productiones in divinis alterius rationis.

Secundo. Vel sic, duo sunt principia producendi, scilicet natura et voluntas, Aristot. *ex secundo Physic. supra cit.* et non plura istis, cum omne principium habeat oppositos modos producendi alterius istorum ; nec sunt pauciora istis, quia neutrum reducitur ad alterum, cum habeant oppositos modos principiandi, primo, nec utrumque ad tertium, quia illud tertium haberet modum principiandi alterius eorum ; igitur sunt tantum duæ rationes principiandi. Cum hæc igitur sint in Deo, ut prius probatum est, tantum erunt in Deo duo principia producendi, et per consequens tantum duæ productiones.

8. Objectio primo. Sed contra hoc instatur, et primo quod non reducuntur rationes principiandi ad duas primas rationes principiandi, sed tantum ad unam, quia omnes perfectiones in divinis reducuntur ad essentiam, ut ad fundamentum, quia secundum Damasc. Damascenum *lib.* 1. *Orthod. Fid. cap.* 12. *est pelagus infinitum omnem perfectionem continens.* Sed sicut aliquid se habet in entitate, sic in actualitate, et sicut in actualitate, sic in activitate ; igitur omnes rationes activitatis, sive productiones reducuntur ad rationem essentiæ divinæ, ut ad primam rationem producendi.

9. Objectio secunda. Item secundo sic : In creatis nulla proprietas naturæ est principium communicandi naturam, aliter imperfectius communicaret perfectius ; igitur similiter in divinis nulla proprietas essentiæ erit principium communicandi essentiam ; igitur essentia ut essentia est principium communicandi et producendi, et per consequens proprietates, si sint rationes producendi et communicandi, hoc erit in quantum ad essentiam reducuntur.

Contra aliud quod dicitur, quod rationes principiandi per modum naturæ reducantur ad unum, concedatur ; sed illud unum non est memoria, ut memoria et intelligentia, sed essentia in quantum essentia, quia essentia si principiat, naturaliter principiat ; potest autem principiare in quantum essentia, quia sicut est principium determinabile, ita est principium expressivum suæ declarationis ; igitur, etc. Objectio tertia.

Ad primum istorum dicendum est, concedo quod perfectiones sint distinctæ ab essentia, et posteriores ea, et sic ad eam reducuntur in entitate. Sed ex hoc non sequitur quod ad eam, ut ad aliquid prius reducantur in ratione principiandi, quia et in creaturis, si idem sit principium essendi et agendi, prius est principium essendi quam agendi, quia *esse* præcedit agere ; igitur illud ut principium agendi reducitur ad se ipsum, ut principium essendi, sicut ad aliquid prius secundum rationem ; non tamen sequitur ex hoc quod reducatur ad aliquid prius in ratione agendi ; sic in proposito, essentia divina dat *esse* et *principiare*, et ratio principiandi reducitur ad essentiam, sicut ratio agendi ad rationem essendi ; sed non sequitur quod rationes principiandi, quæ sunt proprietates, reducantur ad essentiam in ratione principiandi, quia, ut dictum est, illæ sunt primæ rationes principiandi. 10. Ad primam objectionem. Perfectiones divinæ sunt posteriores essentia.

Ad secundam. Accidens immediate secundum Thomistas producit substantiam. Quare in creatis proprietas non potest esse principium communicandi naturam ?

Ad secundum : Si accidens in creaturis esset immediatum principium agendi, et naturam communicandi, sicut quidam dicunt, tunc major esset falsa. Si autem non est ita, dicendum est quod in creaturis ideo proprietas non est principium communicandi naturam, quia est imperfectior natura ipsa quæ communicatur, nec natura dat proprietati rationem principiandi. Sed si eadem natura daret proprietatibus perfectam rationem operandi et agendi, tunc proprietates haberent rationes principiandi, sicut est in proposito, quia proprietas divina æque perfecte habet *esse*, et rationem principiandi, sicut natura, et ita perfecte communicat, sicut natura communicaret, seu communicaretur.

11. Objectio.

Contra, in creaturis intellectus et voluntas sunt idem cum essentia animæ, et non aliqua accidentia absoluta superaddita, ut ponitur secundum unam opinionem, et tamen non sunt principium communicandi naturam ; igitur similiter in divinis erit de proprietatibus respectu essentiæ.

Solvitur.

Quare intellectus et voluntas creata cum sint idem quod anima non sint communicativæ naturæ ?

Respondeo quod supposito quod sic sunt idem cum essentia animæ in essendo, non tamen sunt æque perfectæ cum essentia in operando et agendo. Unde essentia non dat eis perfectam rationem principiandi, quia operatio et actio eorum est accidentalis, quia est operatio immanens, et ideo actio eorum non terminatur ad naturam communicatam. Sed oppositum hujus accidit in proposito, nam proprietates in divinis sunt æque perfectæ in essendo et producendo, cum essentia et productiones earum sunt eis consubstantiales, et ideo possunt terminum æque perfecte communicare.

12. Ad tertium.

Essentia divina est aliquid memoriæ fœcundæ.

Ad tertium dicendum quod essentia ut essentia non distinguitur a memoria in ratione principiandi, sed est aliquid inclusum in memoria, sicut illi de alia opinione dicunt de notitia simplici, quod est pars exprimentis, et sicut formalis ratio principiandi, et exprimendi notitiam declarativam, ita essentia est aliquid memoriæ paternæ, quia est primum declarabile, et ideo expressiva notitiæ declarativæ, tanquam principium formale exprimendi. Unde essentia ut essentia, vel est memoria, vel aliquid memoriæ, quia memoria, ut patebit postea, est intellectus habens objectum, vel essentiam, sibi præsens ; et ideo essentia, ut distinguitur a memoria, nullam actionem habet, quia primam actionem habet, ut est memoria, et universaliter omnis naturæ intellectualis prima operatio est ejus, ut habet memoriam, quia prima operatio talis naturæ est intelligere, quod est a memoria. Et quod essentia concurrat ad completam rationem memoriæ, et non solum intellectus infinitus, patet ex hoc, quia alias Verbum divinum esset verbum lapidis, sicut verbum essentiæ, quia intellectus divinus infinitus intelligit lapidem, sicut intelligit essentiam suam. Et ideo si solus intellectus non includendo formaliter essentiam secundum suam rationem formalem, esset tota memoria, Verbum divinum esset verbum lapidis, sicut et essentiæ, quod falsum est, quia Verbum divi-

num est principium declarativum essentiæ divinæ, non essentiæ lapidis.

13. Ad primum principale. Ad unam rationem Averrois, qua probat contra Avicennam quod eadem natura secundum essentiam non potest diversimode communicari, ut idem secundum speciem non potest generari ex semine et sine semine, quia aut hoc esset semper quod produceretur sine semine, aut in pluribus, aut in minori parte, et sic a casu.

Vide Scot. in Oxon. hic q. 7. n. 27. Dicendum quod effectus productus secundum istas conditiones in pluribus, vel raro, potest comparari ad duas causas, vel idem effectus cum suo opposito ad eamdem causam, verbi gratia, mus generatus potest comparari ad murem, a quo generatur per propagationem, et ad Solem, a quo potest generari per putrefactionem ; vel potest cum suo opposito, ut cum sua non generatione comparari ad eamdem causam, ut ad solem. Si primo modo comparetur, et quæratur an mus generatus generetur necessario, vel in pluribus, vel in minori parte a mure generante, vel a sole ? dicendum quod a neutro necessario necessitate absoluta, quia omne agens naturale potest impediri respectu productionis sui effectus ; sed dico quod in pluribus producitur per propagationem, in paucioribus per putrefactionem, quia frequentius mus propagat murem, quam sol generet murem. Quando dicitur aliquid fieri a casu. Sed ex hoc non sequitur quod sol a casu producat murem, quia sicut mus propagans præsente materia debita in majori parte producit murem, ita et Sol in materia disposita respectu suæ actionis. Unde ex hoc non debet concludi aliquid produci a casu ab aliqua causa, quia rarius producitur ab ista causa quam ab alia, nec etiam quia absolute raro producitur ; tunc enim cum Sol rarius eclipsetur, quam quod caput frangatur a lapide cadente, magis dicendum erit solem a casu eclipsari quam caput frangi. Si autem comparetur secundo modo, et quæratur an mus frequentius a sole producatur posita actione solis circa materiam debitam, quam suum oppositum ? dico quod frequentius posita actione solis circa materiam debitam generatur mus quam non generatur ; et ideo sicut agens naturale per propagationem, si producat monstrum, a casu monstrum illud producitur, similiter si Sol in materia debita respectu formæ muris non producat murem, a casu est. Unde dicitur aliquid a casu produci ab aliqua causa, si frequentius posita causa non sequitur talis effectus, sicut frequentius fossionem terræ non sequitur inventio auri ; patet igitur quod ratio non concludit productum in creaturis posse esse sufficiens respectu plurium productionum ejusdem rationis ; patet hoc de calore respectu plurium productionum.

Ad secundum quod intellectus distinguitur a natura 2. *Physic. text.* 49. dico, quod memoria potest comparari ad actum cujus est elicitiva, et sic non distinguitur a causa naturaliter agente, sed agit mere naturaliter. Si vero comparetur, non ad illum actum quem elicit, sed ut est principium dirigens in actibus posterioribus, et hoc, ut dirigit sic, est indifferens ad opposita. Primo Ad secundum principale. Aristot.

modo accipitur hîc memoria, quia agens sic per intellectum est agens per modum naturæ.

QUÆSTIO VII.

Utrum in Deo possint esse plures productiones intrinsecæ ejusdem rationis ?

Vide Doctores citatos q. antecedenti.

1\. Quod sic.

Quod sic, videtur, quia principium productivum in creaturis potest esse sufficiens respectu plurium productionum ejusdem rationis. Patet hoc de calore, qui respectu plurium ignium potest habere plures productiones ejusdem rationis.

Quod non.

Contra : Productio adæquata suo principio productivo est tantum una numero, sed sic est ibi, quia quælibet productio est ibi infinita sicut et principium productivum ; ergo quælibet productio in divinis est una tantum numero, et per consequens non possunt ibi esse plures unius rationis.

2\.

Ista quæstio quamvis secundum processum Magistri habeat locum in quæstione ubi quæritur : *An sint vel esse possint plures filii in divinis ?* tamen quia præcedentia non essent sufficienter declarata sine ista, ideo hîc ponitur. Et dicunt omnes quod non, sed aliqui talem rationem ponunt. Quando fœcunditas unius rationis totaliter est exhausta in aliquo principio productivo per unam productionem, non se extendit ad aliam, nec ad actum alium ejusdem rationis ; sed sic est de qualibet productione in divinis ad intra ; ibi enim fœcunditas principii productivi unius rationis per productionem unam infinitam est totaliter exhausta.

Sententia negativa est omnium. Ratio Henrici quod, 38. q. 1.

Rejicitur quia peti principium. Utentes Metapho observan aliquan similitud nem.

Sed hæc ratio non multum valet, quia omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Illud autem vocabulum *exhauriri* transfertur a corporalibus, ubi dicitur aliquid exhauriri, quando extrahitur ab alio, et non manet in illo, sicut aqua quando extrahitur de puteo, dicitur exhauriri. Sic autem non potest intelligi in divinis, quod fœcunditas principii productivi est exhausta, ita quod non manet, quia extracta est per productionem ; igitur si secundum aliquam similitudinem dicatur quod fœcunditas principii exhauriatur per productionem aliquam, hoc erit, quia non manet respectu alterius actus productivi ; sed tunc nihil concludit, quia sic conclusio peritur in præmissa.

3\. Ratio secunda.

Alia vero ratio pro prædicta conclusione assignatur talis : Productio habens terminum adæquatum, et semper stans, non compatitur secum aliam ejusdem rationis ; sed hujusmodi est quælibet productio in divinis ad intra ; igitur, etc.

Rejicitur.

Sed nec ista ratio movet, quia majorem intelligunt, aut de adæquatione extensiva aut intensiva. Si primo modo, tunc petitur principium in minori, scilicet quod productio quælibet divina sit ad tot extensa per adæquationem quantum potest extendi. Si secundo modo, tunc propositio ista non est plana, quia quod principium productionis habens terminum adæquatum non possit in aliam ejusdem rationis, hoc non est secundum rationem

dictam, nisi quia illa productio semper stat respectu termini adæquati ; si igitur illa productio, per impossibile, cessaret, posset in aliam productionem ejusdem rationis, et per consequens quantum est ex se potest in aliam productionem.

Et tunc arguitur, principium productivum habens unam productionem, si quantum est ex se, potest in aliam ejusdem rationis, necessario exit in actum respectu alterius productionis, si illa alia sit ita necessaria, sicut ista in quam ponitur exire, quia non est major ratio quare exit in unam quam in aliam. Sed secundum prædictam responsionem, principium productivum in divinis, quantum est ex se, potest in aliam productionem ab illa in quam exit, ut probatum est ; et si quantum est ex se, potest in aliam productionem, illa alia erit ita necessaria, sicut in quam exit ; ergo vel in neutram, vel in utramque productionem ejusdem rationis necessario exit.

Confirmatur exemplo. Confirmatur per exemplum : Si enim Sol semper staret, haberet unam illuminationem sibi adæquatam, et quia illa cessante potest in aliam ejusdem rationis, ideo dum causat unam illuminationem, quantum ex se est, potest in aliam ; et si illa alia productio esset ita necessaria sicut prima, posset exire in illam, sicut in primam ; igitur similiter in proposito. Unde nec adæquatio intensiva, nec extensiva, nec etiam permanentia æterna alicujus adæquationis, nec fœcunditas principii exhausta concludit, quod in divinis non possunt esse plures productiones ejusdem rationis, quia non solum debet concludi, quod stante una productione non possit in aliam, sed debet concludi, quod quocumque posito vel remoto, non posset in aliam, ita quod si hoc non esset, non posset in aliam productionem.

SCHOLIUM.

Rejectis rationibus duabus aliorum, resolvit, ideo non posse esse plures productiones ejusdem rationis in Deo, quia in eo quod non potest ab alio determinari, est unitas vel infinitas ; cum ergo non sint infinitæ productiones ejusdem rationis, est tantum una. De quo Doct. I. d. 7. et fuse quodl. 2. et I. d. 13. a n. 18. quibus duobus ultimis locis ponit alias hujus rei rationes.

Ideo dico quod in divinis est tantum una productio numero unius rationis, sic quod si ponatur per impossibile, vel per incompossibile, quod hæc productio non esset, non posset in aliam idem principium productivum, et hujus ratio est, quia quidquid est in divinis est de se hoc ; et ideo nihil in divinis unius rationis potest plurificari. Arguitur ergo sic : Quidquid est de se hoc, impossibile est quod plurificetur ; sed quidquid est in divinis unius rationis est de se hoc ; ergo nihil unius rationis in divinis potest plurificari ; sed productio divina, quæ est unius principii formalis, est unius rationis ; igitur talis productio non potest plurificari in divinis ; igitur in divinis tantum est una productio secundum numerum unius rationis. Major est evidens, quia quod non potest ab alio determinari, vel est de se unum, vel est de se in infinitis. Minor probatur sic, quia si aliquid in divinis

4. Resolutio Doctoris.

Vera ratio hujus ex propria mente.

Quidquid est de se hoc est implurificabile.

non sit de se hoc, sed potest esse in pluribus, non determinat sibi certum numerum in quo sit ; sed unum ratione quod est distinguibile in plura, non determinat sibi certum numerum, in quo sit ; igitur aliquid in divinis de se non determinatur in quo sit secundum numerum ; igitur nisi aliunde determinetur est in infinitis ; oportet igitur aliquod ponere, quo determinetur ad plura unius rationis, et de illo quærendum est. Aut est aliquid unius rationis, aut alterius et alterius rationis ? Si primo modo, aut illud est plurificabile, aut non ; si non, eadem ratione standum est in primo, et habetur propositum, quod nihil unius rationis in divinis est plurificabile. Si autem est plurificabile, igitur non determinat sibi in quot sit secundum numerum, et ita erit in infinitis, nisi determinetur, vel procedetur in infinitum. Oportet igitur dicere quod determinetur ad plura unius rei per alia alterius rationis, et tunc quæro de uno illorum, aut est de se hoc, aut non ; si non, igitur non determinat sibi pluralitatem certam habere, et procedatur sicut prius ; si est de se hoc, pari ratione esset standum in primo.

Sic ergo dico quod causa vel ratio, quare in divinis non possunt esse plures productiones unius rationis, est, quia quælibet productio divina est de se hæc, sicut et alia omnia quæ sunt in divinis.

5. Ad argum. principale. Ad rationem in contrarium dicendum quod in creaturis ejusdem principii possunt esse plures productiones unius rationis, quia nullum productum creatum est de se hoc ; et ideo nec aliqua productio terminata ad tale productum, sive principiatum est de se hoc, quia si principiatum esset de se hoc, et de se ad unum determinaretur productio, etiam principatio istius producti esset de se hoc ; sed in divinis productum est de se hoc ; et ideo et principiatio est de se hæc, propter quod non potest plurificari, sicut dictum est.*

* Supra hic q. 6.

QUÆSTIO VIII.

Utrum sint tantum tres personæ in natura divina ?

D. Thom. I. *p. q.* 27. *art.* 5. *et q.* 30. *art.* 2. D. Bonav. *hic q.* 4. Richard. *art.* 2. *q.* 2. Scotus *in Oxonien. q.* 5 *et* 7. Suarez citatus in q. antecedente *lib.* 4. *cap.* 10.

1. Argumentum primum pro parte negativa. Quod non : Quæcumque sunt eadem simpliciter alicui, sunt simpliciter eadem inter se, quia aliter nullus syllogismus valeret. Sed personæ sunt eædem simpliciter essentiæ, quæ est simpliciter eadem ; igitur, etc.

Secundum. Item, æqualis dignitatis est ibi esse a se, et ab alio ; ergo tantum sunt duæ.

Tertium. Item, quod sint quatuor, quia relative opposita commultiplicantur ; ergo cum sint quatuor relationes, erunt quatuor personæ.

Argumentum pro affirmativa. Oppositum, Joan. 1. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo*, et Marc. ultimo : *Ite, baptizantes eos, etc.*

SCHOLIUM I.

Tres tantum esse personas, unam improductam, et duas productas : Unam per intellectum, et aliam per voluntatem. Deinde probat quod neque una et eadem esse potest per utramque, quia repugnat idem diversis et oppositis productionibus produci. De quo Doctor in Oxonien. hîc q. 7. num. 34. et d. 13. et quodlib. 2. Quod vero tantum sit una persona improducta, rejectis rationibus Henrici, probat, quia omne quod est in divinis, est de se hoc, et quia si possent esse duæ, essent infinitæ de facto.

2. Resolutio pro parte affirmativa. Ad quæstionem primo dicam quid tenendum; secundo, quomodo potest intelligi esse possibile absque repugnantia. Tenendum est quod tantum sunt tres personæ, quia tantum sunt duæ productiones intrinsecæ numero, et utraque productione producitur tantum una persona, quia utraque productione producitur res distincta a producente, nulla enim res semetipsam producit, sed non distincta essentialiter, quia res producta est infinite talis, quod tantum invenitur in divinis.

Nihil seipsum producit. Quod utraque productione producitur unica tantum persona, probatur, quia sicut principii unius rationis non potest esse nisi una productio unius rationis, ita non potest esse nisi unicus terminus unius rationis.

Responsio rejicitur. Dices, eadem persona est, quæ producitur per utramque. Contra, impossibile est eamdem personam accipere perfecte *esse* a duabus productionibus perfectis, quia si sic, ergo circumscripta alia adhuc est, et abstracta ista, ex qua perfecte accipit *esse*, non est; igitur simul est, et non est.

Quod sit alia improducta probatur, quia si est producta, ergo ab alia, et non est procedere in infinitum, ut probatum est superius *; ergo una est persona improducta. * Hîc q. 6.

Henrici ratio pro impluralitate personæ improductæ. Hilar. Quod autem prima persona sit una, probat unus Doctor dicens quod per easdem rationes probatur unitas primæ personæ, et unitas Dei. Ad hoc adducit Hilarium de Synodis, dicentem quod simile est ponere plures primas personas, et plures Deos. Ad hoc adducit rationem Doctor, quia non plura a se; ergo ab alio; aut igitur relatione mutua, etc. Vide apud ipsum. Vide Scot. q. 6. n. 35.

Rejicitur. Sed hæc ratio non valet, cum enim dicit in sua lectura, sunt supposita relatione, ergo distincta per relationes originis, non sequitur, etiam esto quod per relationes ad alia, adhuc non habet propositum.

Quare ex unitate Dei non concluditur unitas primæ personæ. Præterea, hîc non sic potest probari unitas primæ personæ et Dei, quia unitas Dei probatur per perfectionem Dei simpliciter per infinitatem; sed paternitas nullam perfectionem dicit, nec infinitatem. Et cum unitate Dei stat communicabilitas, sed non cum unitate patris; ergo non per idem probatur utraque. Quod dicit de Hilario non facit ad rem, quia hoc sequitur tanquam ad consequens, scilicet esse plures Deos ; si sint plures patres, non tamen sunt idem.

Ratio vera Doctoris. Ideo dico quod unica est persona non producta, quia quidquid est in divinis unius rationis est de se hoc, ut probatum est in quæstione antecedenti, ideo tantum est una persona producta unius rationis, et non quia Pater semper se occupat circa essentiam in producendo de essen-

tia; igitur cum persona non producta, et producens sint unius rationis, tantum erit una persona non producta, ex quo igitur sunt tantum duæ personæ productæ, et tantum una non producta, ut probatum est, sequitur quod tantum sint tres personæ in natura divina.

SCHOLIUM II.

Explicat claris exemplis quomodo una creatura possit esse in pluribus suppositis, sicut anima rationalis tota in variis partibus, et quia perfectionis est communicari, et in creatis est imperfectionis dividi, illud sine hoc tribuendum est Deo. Quod vero personalitas communicari non possit, suadet etiam, quia non est perfectio simpliciter.

4. Secundo declaratur quomodo potest hoc intelligi sine contradictione. In creaturis perfectionis est quod essentia et natura communicetur, sed imperfectionis est quod dissimiliter communicetur. Unde quod natura communicata pluribus dividatur, hoc est imperfectionis; auferendo igitur illud quod est imperfectionis, et attribuendo illud quod est perfectionis divinis, erit eadem natura indivisibiliter pluribus suppositis communicata.

Probat primo Trinitatem personarum cum unitate essentiæ non repugnare. Dissimilis communicatio dicit imperfectionem.

Secundo sic: Ratio suppositi incommunicabilis non includit perfectionem simpliciter, quia perfectio simpliciter stat in alia ratione quidditativa, quia in Deo non oportet quod ratio suppositi includat omnem rationem entis, nec etiam per identitatem; ergo potest stare ratio suppositi distincta.

Probat secundo.

Non oportet ratio nem suppositi includere omnem entis perfectionem.

Tertio, perfectio simpliciter est melior in quolibet supposito absolute, quam non ipsa. Non dico in quolibet supposito cujuscumque naturæ, sed in quolibet supposito, quantum est de se. Sed quod determinat se ex se ad unum suppositum, non est melius, in quolibet supposito, quam non ipsum, quia quod determinat se ex se ad unum suppositum est incompossibile alteri supposito; ergo ipsum non est melius alteri quam non ipsum.

Tertio probat.

Quarto, per exemplum de anima intellectiva, in qua perfectionis est quod sine sui divisione debet esse in pluribus partibus corporis, quia in hoc excedit alias formas, quæ educuntur de potentia materiæ. Tria autem sunt imperfectionis in anima intellectiva, prout perficit corpus: Primum quod det *esse* per informationem materiæ. Secundum quod non det totale *esse* corpori, sed partiale, ut intellectivum *esse*. Tertium, quod illa plura perfecta ab anima intellectiva sunt distincta realiter, ut partes ejusdem totius. Ablatis autem imperfectionibus, remanente eo, quod est perfectionis, possumus quoquo modo capere quod possibile sit aliquam essentiam, non per informationem, dare totale *esse* pluribus distinctis, quæ non sunt partes alicujus totius, quæ erunt per se subsistentes.

Quarto probat exemplo.

Triplex animæ rationalis imperfectio.

Ad primum principale, dico quod non potest concludi identitas duorum in conclusione, nisi talis sit identitas duorum in tertio, et tertii in se, aliter enim esset accidens, vel æquivocatio in syllogismo. Nunc autem personæ sic sunt simpliciter eædem essentiæ, quod essentia in ista persona non habet aliam subsistentiam ab ista. Ad tertium, cui personæ sunt eædem, non est in se 5.

Ad argumentum primum principal

Explica quomodo stat aliqu esse eadem in tertio diversa inter se.

idem per identitatem subsistentiæ; ergo non potest concludi identitas subsistentiæ in conclusione, non enim sic fuit medium idem.

Ad secundum. Ad aliud, commutatur *qualis* in *quot*, cum dicitur aqualis dignitatis est, ergo quot, est fallacia figuræ dictionis; non enim nobilitas vel ignobilitas relationis est causa multiplicationis.

Ad tertium. Ad aliud, relativa commultiplicantur, verum est, secundum scilicet relationes; sed non oportet quod secundum supposita, etc.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis a Viatore?

Alens. 1. *p. q.* 2. *memb.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 4. *et* 12. *et q.* 85. *art.* 1. Doctor *in Oxonien. hîc q.* 2. *et q.* 1. *Prologi, et quodlib.*14. *et collat.* 10.

1. Circa distinctionem tertiam quæritur primo: *Utrum Deus possit cognosci naturaliter ab intellectu Viatoris?* Primo excludendæ sunt quædam distinctiones inutiles. Secundo, ponendæ sunt duæ opiniones Magistrorum, contra quas arguitur. Tertio, quod mihi verius appareat, declarabitur.

Distinctiones inutiles de cognoscibilitate Dei. De primo est sciendum, quod quidam distinguant circa cognitionem Dei, dicentes quod quædam est cognitio Dei negativa, et quædam positiva.

Sed hæc distinctio inutilis est, quia aut præcise intelligitur negationem in se cognosci, aut intelligitur de aliquo positivo negationi substrato. Si primo modo, non plus hoc modo cognoscitur Deus, quam chimæra, quia et chimæra est non Angelus, non lapis, et cætera hujusmodi. Aliquis conceptus positivus habendus est de Deo. Si secundo modo, de illo positivo quærimus an possit a nobis naturaliter cognosci? Igitur vel nihil cognoscitur de Deo, vel habemus cognitionem positivam de ipso; quod autem cognitio negativa, qua removentur de Deo ea quæ sunt imperfectionis, et quæ sibi non competunt, sit necessaria ad habendum cognitionem de Deo per inquisitionem, transeat; via tamen inquisitionis inutilis est. Imo tunc si habeamus aliquam cognitionem de Deo, oportet quod sit per aliquid positivum quod sibi competat.

Item, negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, ex fine 2. *Perihermenias, et ex* 4. *Metaphys. text.* 2. *et* 6. Et ratio est, quia nunquam cognoscitur aliquid non inesse alteri, nisi quia cognoscitur aliquid positivum in ipso, ratione cujus ipsum negandum sibi repugnat; igitur si cognoscimus aliquid de Deo removeri et negari, oportet cognoscere Deum secundum positivum aliquod, ratione cujus illud est ab ea removendum et negandum. Secundo. Aristot. Negatio cognoscitur in ordine ad affirmationem.

Item tertio sic: Nos non amamus summe negationes tantum, sed possibile est viatorem summe amare Deum; igitur non sub ratione negativa; igitur sub ratione positiva, et per consequens positive cognoscitur; igitur si cognoscitur negative, prius cognoscetur positive. Tertio. Viator potest summe amare Deum.

Secunda distinctio est de *quid est*, et *si est*, dupliciter: Vel de veritate propositionis, ut si hæc est vera, *Deus est*, vel de *si est* rei in se; sed neque illud valet, quia non potest cognosci veritas complexionis, nisi intelligantur extrema. 2. Scot. hîc q. 2. n. 2. Rejicitur distinctio secunda.

Et tertia. Tertia distinctio est de cognitione per gratiam, vel per naturam; neque hoc valet, quia quæstio determinatur ad cognitionem naturalem.

Et quarta. Quarta distinctio est de cognitione Dei in se, vel in creaturis; neque hæc valet, quia aliud est, in quo stat cognitio, et aliud principium cognoscendi; quia si stat cognitio in creaturis, adhuc non cognoscitur Deus; si stat cognitio in Deo, sic quærit quæstio, scilicet, utrum ex naturalibus potest aliquis conceptus proprius de Deo haberi.

SCHOLIUM I.

Rejectis quatuor distinctionibus aliorum, ponit opinionem D. Thomæ tenentis quidditatem rei materialis esse objectum intellectus, quam rejicit, quia inde sequeretur quod non posset intelligere ullam rem immaterialem per ullam potentiam, nec consequenter beatificari. Vide eum in Oxon. hîc q. 3. a n. 3. et collat. 10. et 13.

3. Sensus quæstionis. Opinio S. Thomæ.

Est igitur quæstio: An possumus habere aliquam cognitionem de Deo, qua cognoscitur in aliquo conceptu simplici; et hîc sunt opiniones. Nam quidam dicunt quod proprium objectum intellectus nostri conjuncti est quidditas rei materialis, quod ostendunt ex proportione potentiarum intellectivarum in triplici gradu ad sua objecta; et ex hoc sequitur quod cum potentia intellectiva non possit intelligere nisi illud quod cadit sub suo proprio objecto, et Deus secundum proprium conceptum non continetur sub quidditate rei materialis, ergo non potest cognosci ab intellectu viatoris; ergo Deus secundum conceptum sibi proprium non potest a nobis cognosci in via.

Sed hæc conclusio, quamvis forte concedenda sit, tamen fundamentum quo ipsa probatur, non videtur verum, si intelligatur generaliter, quod objectum proprium intellectus viatoris sit quidditas materialis, quia impossibile est potentiam per quemcumque habitum per se operari circa non suum objectum, ut patet de visu. Si autem quidditas rei materialis esset per se objectum intellectus conjuncti, non posset intellectus noster per quemcumque habitum, sive lumen, aliquid aliud cognoscere, et per consequens nec beatificari.

Ile

Pro- num objectum intellectus non est quidditas rei materialis. Vide Oxon. hîc q. 3. 1.

Si dicas quod hoc est creditum, intellectum nostrum beatificari per visionem nudam essentiæ Dei, arguitur per rationem naturalem sic: Nulla potentia cognitiva potest cognoscere aliquid sub ratione illimitatiori, quam sit ratio sui primi objecti, quia si sic, illud non esset objectum primum, et sibi adæquatum; sed intellectus viatoris potest cognoscere ens quod est illimitatius quidditate materiali, aliter non posset habere cognitionem Metaphysicalem; ergo, etc.

SCHOLIUM II.

Breviter refert opinionem Henrici et aliorum, asserentium Deum cognosci non conceptu univoco, sed analogico sibi et creaturis, quam deinde refellit quinque argumentis. Vide scriptum Oxon. hîc q. 2. a n. 6. et q. 3. a n. 12. et d. 8. q. 3.

4. Sententia Henr. in sum. art. 22. q. 1. 2. et 3.

Alia est opinio, quæ nimis tribuit intellectui nostro de cognitione Dei, sicut prior nimis ab eo circa eamdem removebat; ponit igitur hæc opinio quod possumus habere aliquem conceptum proprium de Deo

per creaturas. Distinguunt enim auctores hujus opinionis de cognitione per se et per accidens; item, de cognitione universali et particulari; item, de cognitione naturali et rationali. Intelligunt igitur, quantum mihi videtur, per cognitionem naturalem, cognitionem habitualem, qua intellectus habens objectum sibi præsens, potest actualiter cognoscere. Videntur etiam distinguere quinque gradus cognitionis, qua Deus a nobis cognoscitur, et dicunt quod Deus non potest proprie cognosci a nobis in universali, quia nihil est sibi commune, et creaturis, quia est hæc singularitas. Ideo omnis conceptus, quem habemus de Deo, est sibi proprius, ad quem analogiam habent conceptus, quos concipimus de creaturis, per quos devenimus in proprium conceptum Dei.

Refellitur opinio Henrici primo. Dari conceptum univocum Deo et creaturis.

Sed contra hunc articulum specialiter arguitur: Per conceptum, de quo aliquis est certus, et illum de quo est dubius quod non potest esse idem; igitur conceptus entis, de quo aliquis est certus, unus est, et communis Deo et creaturæ.

Replica.

Sed dicetur ad hoc quod non habet unum conceptum entis, de quo est certus, sed duos, qui tamen videntur unus conceptus propter eorum propinquitatem ad invicem et analogiam.

5\. Impugnatur.

Sed contra: Impossibile est concipere duos conceptus aliquorum habentes analogiam, et ordinem ad invicem, nisi prius concipiantur illi conceptus ut distincti; igitur si concipias ens, ut est analogum Deo et creaturæ, et habeat duos conceptus habentes ordinem et analogiam, oportet ut prius cognoscas conceptum Dei in se, et creaturæ in se; igitur prius iste novit quod iste conceptus non est ille; igitur non cognoscimus Deum secundum aliquem conceptum sibi proprium per conceptus creaturarum, quod est probandum. Major probatur, quia sicut habentium ordinem essentialem in re unum in re præsupponit aliud, ita habentium ordinem essentialem in cognosci et in conceptu; et attributio conceptus, qui attribuitur, præsupponit cognitionem conceptus illius cui attribuitur.

Ordinem essentialem in esse sequitur ordo talis in cognosci.

Confirmatur.

Et confirmatur ratio ista: Illi duo conceptus entis respectu Dei et creaturæ non sunt magis duo conceptus quam conceptus duorum individuorum in eadem specie; sed si quis haberet duos conceptus duorum individuorum in eadem specie, non faceret conceptus unius conceptum alterius in intellectu; ergo multo magis conceptus creaturæ non faciet conceptum proprium de Deo.

6\. Arguitur secundo contra Henricum.

Item secundo sic: Intellectus habens conceptum proprium de objecto aliquo, potest illum conceptum distinguere ab omni alio conceptu alterius objecti. Sed per conceptum entis, quem intellectus noster habet de Deo, non possumus distinguere ipsum ab alio, ut etiam ipsi concedunt; igitur conceptus entis de Deo non est sibi proprius, sed communis univoce sibi et creaturæ. Major probatur, quia intellectus concipiens aliquod objectum secundum conceptum sibi proprium, concipit ipsum ratione propria illi objecto; et cum illa ratio propria tali objecto sit incomponibilis alteri objecto, per

consequens potest ipsum distinguere ab omni alio objecto; ergo, etc.

Tertio refellitur.

Tertio sic: Id ad quod conceptus creaturæ terminatur, et cui attribuitur, est perfectius, et conceptum perfectiorem habet; ergo si propter attributionem conceptus creaturæ ad Deum potest conceptus creaturæ facere in intellectu nostro conceptum proprium de Deo, in quo intellectus in fine attributionis stat, sequitur quod conceptus Dei in intellectu nostro sic generatus sit perfectior conceptu creaturæ; sed hoc est impossibile; ergo, etc. Major probatur, quia perfectius non habet attributionem ad imperfectius, sed e contra. Falsitas consequentiæ probatur, quoniam impossibile est quodcumque objectum facere in intellectu nostro conceptum perfectiorem suo proprio conceptu quidditativo, quia causa æquivoca naturaliter agens, non potest effectum producere perfectiorem suo proprio effectu sibi simillimo, et sibi in virtute sua adæquato; igitur cum objectum sit causa æquivoca respectu sui conceptus proprii quidditativi, non potest conceptum perfectiorem in intellectu nostro alterius objecti gignere.

Perfectius non attribuitur ad æque vel minus perfectum.

7. Item sic: Visio Dei secundum aliquem certum gradum distat a conceptu illo Dei, qui ponitur in intellectu viatoris gigni ab objecto creato, cum illa visio sit creata finita, et quidam actus finitus et limitatus. Si igitur albedo potest facere in intellectu viatoris conceptum proprium de Deo, fiat alia creatura naturaliter cognoscibilis a nobis, quæ distet ab albedine, sicut visio tantum Dei distat ab illo conceptu proprio Dei, quem albedo imprimit in intellectu viatoris; ergo illud poterit creare visionem in intellectu nostro; sed hoc est impossibile.

Quarto.

Ultimo hoc probatur per auctoritates Sanctorum, Augustini 15. *de Trin. cap.* 4. *et* 5. et Anselmi *de liber, arbitr.* et Philosophi 12. *Metaphys.* Hoc etiam Magistri tractantes de Deo, et de his, quæ cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent.

Quinto. August. Anselm. Aristot.

SCHOLIUM III.

Resolvit Deum non posse cognosci naturaliter a viatore conceptu proprio, de quo q. 1. Prolog. et quodl. 14. et collat. 10. et 13. Est tamen naturaliter capax talis conceptus, si Deus vellet ipsum causare, de quo q. 2. Prolog. n. 17. Potest vero Deus cognosci a viatore secundum conceptum communem a creaturis abstractum. Vide scriptum Oxon. hîc q. 2. a n. 5. et n. 17.

Dico igitur ad quæstionem quod in intellectu viatoris absolute est possibilis conceptus Dei proprius, quia hoc posset Deus creare infundendo lumen proportionale, ut dictum est *quæstione secunda hujus primi**; talem tamen conceptum non potest intellectus noster acquirere sua cognitione naturali. Et ideo dico quod Deus non est a viatore cognoscibilis secundum aliquem conceptum sibi proprium, ut Deitas est, sed secundum aliquem conceptum communem a creaturis abstractum. Hoc autem declaratur, nam quadrupliciter potest aliquod objectum cognosci, ut homo, uno modo, secundum conceptum suum quidditativum, ut secundum humanitatem; alio modo, secundum conceptum communem sibi et aliis speciebus, ut secundum conceptum animalis, 8.

Resolutio Doctoris. Possibilis est viatori conceptus proprius Dei.

* q. 2. prol. n. 17.

Non naturaliter tamen acquisibilis. Quadruplex modus cognitionis.

vel substantiæ; tertio modo, per accidens, ut in sua passione, sicut cum cognoscitur in quantum risibilis; quarto modo, in respectu ad aliud, sicut cognoscitur quod est nobilissimum animalium. Sic quadrupliciter potest Deus cognosci; uno modo, secundum suum conceptum quidditativum, ut in quantum Deitas est. Alio modo, secundum conceptum communem sibi et creaturis, ut per rationem entitatis. Tertio modo, veluti per accidens, ut quando cognoscitur sub ratione aliqua attributali bonitatis seu veritatis, quæ secundum Damascenum *lib. 1. fid. Orth. c. 4. non dicunt essentiam, sed quasdam dispositiones circa essentiam.* Quarto modo per respectum eminentiæ et causalitatis ad creaturam.

Quadrupliciter Deus cognoscibilis.

Damasc.

9. Quænam est prima cognitio Dei?

Cognitio vero ista, qua sic cognoscitur per respectum, non potest esse prima cognitio de Deo, quia prius necesse est cognoscere absolutum, cui conveniat talis respectus; et ideo prius oportet cognoscere Deum esse tale ens, cui conveniat respectus eminentiæ vel causalitatis. Similiter cognitio per accidens non potest esse prima nobis naturaliter possibilis, quia talis cognitio præsupponit cognitionem alicujus substrati, cui conveniat talis dispositio quasi accidentalis. Unde oportet cognoscere illud in quo fundantur tales perfectiones, et utraque istarum cognitionum est nobis possibilis naturaliter de Deo, ut patet. Cognoscere vero Deum secundum conceptum suum proprium quidditativum, ut per rationem Deitatis, non est nobis possibile naturaliter, quia licet Deus possit causare in intellectu nostro repræsentativum sui per rationem Deitatis, et ideo cognitionem, qua cognoscitur secundum suum proprium conceptum, nullum tamen objectum creatum tale repræsentativum potest causare in intellectu nostro, quia, sicut argutum est prius, impossibile est aliquod objectum causare repræsentativum perfectius suo proprio repræsentativo; propter quod solum possumus naturaliter hîc cognoscere Deum secundum conceptum communem sibi et creaturis, et hoc si cognoscamus ipsum conceptu aliquo simplici. Unde in talibus conceptibus communibus abstractis a creatura, qui sunt communes Deo et creaturis, ipsum Deum cognoscimus.

Cognitio accidentalis præsupponit cognitionem substrati.

Cognoscere Deum sub conceptu quidditativo est nobis impossibile naturaliter.

Nullum objectum potest causare perfectius repræsentativum suo proprio.

Dicetur quod tunc nullum conceptum proprium de Deo habemus, et sic nihil proprium sibi cognoscitur a nobis, sed tantum secundum conceptum communem sibi et creaturæ, quod videtur inconveniens. 10.

Objectio.

Respondeo, quod loquendo de conceptu simpliciter simplici, nullum conceptum proprium de Deo possumus naturaliter cognoscere, sed solum talem conceptum communem sibi et creaturis, in quo a creaturis non distinguitur. Sed quia possumus multos tales conceptus communes Deo et creaturis abstrahere a creaturis, et ipsos sic abstractos concipere, unum etiam illorum per alium determinare, ideo sic possumus cognoscere Deum secundum aliquem conceptum sibi proprium, non simpliciter simplicem, sed secundum conceptum resolubilem in duos conceptus simpliciter simplices. Verbi gratia, a creatura possumus abstrahere conceptum *bonitatis* vel

Solvitur.

Possumus naturaliter formare conceptum proprium Deo sed resolubilem.

boni, similiter conceptum *summi*, cum non sit processus in infinitum, et ita componendo apprehendo conceptum *boni summi*, quod est proprium Dei, et convenit tantum Deo. Sic etiam de ente infinito, quamvis enim uterque conceptus simpliciter simplex sit communior conceptu Dei, conveniens univoce Deo et creaturis, tamen post determinationem uterque conceptus particularisatur, et fit conceptus proprius Deo, sic quod solum illi convenit. Et hoc est possibile, quia secundum Philosophum 2. *Posterior. c.* 8. *licet quælibet pars definitionis sit in plus suo definito, totum tamen in æque.* Aristot.

11. Explicat quis sit conceptus resolubilis et quis simpliciter simplex.

Hoc etiam patet exemplo: Si cognoscam pentagonum, et alias figuras, non tamen angulum, possum a pentagono et ab aliis figuris cognitis, abstrahere conceptum communem figuræ, qui licet sit abstractus tantum a pentagono per intellectum, et non a triangulo, post abstractionem tamen est communis triangulo, sicut pentagono. Ex ordine etiam numerorum possum cognoscere primitatem, et deinde conjungendo possum cognoscere aliquam figuram esse primam, cum non sit processus in infinitum; conjungendo igitur primitatem ipsi figuræ cognosco aliquam figuram esse primam, et sic cognosco conceptum aliquem, qui tantum convenit triangulo, licet non cognoscam triangulum per rationem trianguli. Sic in proposito, possum abstrahere conceptum a creatura, qui communis est Deo et creaturæ, licet a conceptu proprio Dei illum conceptum communem abstraherem; et sic verum est quod in conjungendo illos simul, tantum convenit ille conceptus totalis Deo, quem possum cognoscere, licet non cognoscam hanc essentiam, ut hæc est, cui convenit talis conceptus. Sic igitur patet qualem conceptum proprium possumus de Deo naturaliter cognoscere, et qualem non, quia conceptum omnino simplicem de Deo et sibi proprium non possumus cognoscere; conceptum tamen non simpliciter simplicem, resolubilem in alios conceptus, qui non tantum convenit Deo, possumus de ipso cognoscere. Rationem quære in responsione ad quæstionem illam: *Utrum Theologia sit de Deo sub aliqua ratione speciali.** Cætera vero hîc dicenda, vide in quæstionibus distinctionis tertiæ.

* In Oxon. q. 3. prol. q. 1. latterali.

QUÆSTIO II.

Utrum Deum esse sit per se notum?

Alens. 1. *p. q.* 3. *memb.* 2. *et q.* 6. *memb.* 2. D. Thomas 1. *p. q.* 2. *a.* 1. D. Bonavent. 1. *d.* 2. *q.* 1. Scotus *d.* 2. *q.* 2. *et DD. ibi citati.*

Quod sic, Anselmus in Prosol. secundo: *Deus est, quo magis excogitari non potest.* 1. Anselm. Argumentum primum pro parte affirmativa.

Item, veritatem esse, est per se notum, quia sequitur ex ejus opposito; Deus est veritas; ergo per se potest cognosci. Secundum.

Item: Propositiones habentes evidentiam ex terminis, intellectui sunt per se notæ; igitur, etc. Tertium.

Oppositum: Psal. 13. *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus, etc.* Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Deum esse sub propria et quidditativa ratione, est in se propositio per se nota, sed non nobis; secundum conceptum autem, quem nos

de Deo habere possumus, demonstratur de eo esse a priori et posteriori, scilicet ab essentia et ab effectu. Secundo, quia non est per se notum, partes conceptus, quem habemus de Deo, conjungi, ut infinitum ens, summum ens, de quo late Doctor in Oxon. d. 2. q. 2. a. n. 4. argumenta ibi clarius solvuntur, a n. 6. Vide ipsum optime disputantem de hoc collat. 10. et 13.

2. Responsio ad quæstionem. Quid propositio per se nota? Aristot. Dico, quod propositio per se nota est, quæ est evidens ex terminis, ita quod non ex alia propositione, sed ex terminis, ut sui sunt, quia non est idem terminus ad propositum definitio et definitum, quia 1. *Physicorum, text.* 3. *et* 2. conceptus confusus prius est notus, quam ut exprimitur per definitionem, quæ dividit in singularia; sic etiam definitio est medium in demonstratione, 1. *Posteriorum, text.* 10. *et* 20. et conclusio ignota, et præmissæ notæ; igitur a noto de definitione proceditur ad ignotum de definito. Neque distinguitur de notitia de se, et ad intellectum nostrum, quia ista est de se nota, quæ est nota simpliciter secundum terminum, licet nullus intellectus conciperet eam, sicut syllogismus est evidenter necessarius, licet nullus concipiat eum.

Deus est, dupliciter potest intelligi. Ideo dico quod *Deus est* potest intelligi dupliciter, vel sub propria ratione divinitatis, vel secundum conceptum possibilem nobis. Primo modo, dico quod est per se notissima, sed ita nos non cognoscimus. Secundo modo, dico quod non est nota, sed demonstrata *propter quid* et *quia*. *Propter quid*, quia quidquid inest alicui primo potest demonstrari per rationem ejus de quocumque alio, cui ipsum convenit particulariter, ut habere tres convenit triangulo, et potest demonstrari de figura particulariter, et de contentis trianguli virtualiter, sicut *esse* convenit essentiæ, ut hæc essentia, quæ est Deus; ergo hoc est demonstrabile *propter quid*, etc.

Deum esse quomodo demonstratur? Quod possit demonstrari *quia*, probatur, quia ante quemcumque conceptum quem nos habemus de summo ente, oportet habere notitiam terminorum, ita quod in priori sunt *termini* noti ante notitiam hujus, *summum ens*.

Item, omnis conceptus quem nos habemus de Deo, tanquam proprium, est compositus, ut primum ens; et nihil est notum de composito, nisi prius sit notum illa posse conjungi; neque de aliquo, quod est resolubile, est aliquid per se notum, nisi ista sint prius nota, in quæ est resolubile. Omnis conceptus noster de Deo est compositus.

Dices, hæc est per se nota: *Omne actu operans est necesse esse*. Dico quod prius oportet cognoscere partes conjungi. De hoc q. 2. n. 6. et 8.

Ad primum principale, *quo magis cogitari non potest*, etc. dico quod hæc est vera, sed non per se nota, neque oppositum prædicari repugnat evidenter opposito subjecti. Vel esto quod sic, adhuc subjectum est resolubile, et prius oporteret cognoscere partes unibiles. Ad argumentum primum.

Ad aliud, est fallacia consequentis; vel non sequitur, si veritas non est, igitur verum est veritatem non esse, et tamen nulla consequentia est, nisi intellectus prius scit cognoscere. Ad secundum. Veritatem esse non est per se notum.

Ad aliud, quod non sequitur, est magis vera, ergo magis nota, Ad tertium. Magis ve-

rum non eo magis notum. quia omnes de primo modo sunt magis veræ, quam aliquæ de secundo modo, et tamen non magis notæ, quia evidentia necessitatis est ex evidentia terminorum ; licet enim per se nota excludat causam comparticipem, non tamen quoad terminos.

QUÆSTIO III.

Utrum vestigium Trinitatis divinæ sit in qualibet creatura ?

D. Thom. 1. *p. q.* 45. *art.* 7. *et q.* 93. *art.* 6. D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 4. Richard. *art.* 3. *art.* 1. 2. *et* 3. Doctor *in Oxonien. q.* 5. *et collat.* 35.

1. Argumentum pro negativa. Quod non, videtur, effectus non repræsentat suam causam, nisi secundum quod est ab ea. Omnis autem creatura est a Deo, in quantum unus est, quia productio ad extra est essentialis, conveniens tribus personis ratione essentiæ ; igitur repræsentat Deum, secundum quod unus est ; igitur creatura non ducit in notitiam ejus secundum quod trinus est ; igitur, etc.

August. pro affirmativa. Contra, Augustinus 6. de Trinit. cap. ult. *Oportet ut Creatorem per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicientes, intelligamus Trinitatem, cujus in creatura eo modo quo dignum est, apparet vestigium.*

Opinio S. Thomæ. Dicunt quidam quod *vestigium et imago* differunt, quia *vestigium* repræsentat imperfectius, imago vero perfecte, ut sub ratione individui.

Rejicitur. Sed contra : Quamvis *vestigium* et *imago* differant per hoc quod *imago* perfecte repræsentat, et *vestigium* imperfecte, hoc tamen non est secundum rationem speciei et individui, sed penes hoc, scilicet secundum rationem totius et partis, quia quod est vestigium totius est imago partis. Probatio : Si enim totum imprimeretur in aliquo, super quo sit transitus, esset imago totius, et non tantum partis, et ideo quando solum remanet impressio partis, est quædam imago partis, et similitudo, sed vestigium totius. Differentia vestigii et imaginis.

SCHOLIUM.

Statuta differentia inter imaginem et vestigium docet multipliciter dari vestigium Trinitatis in creaturis, si res approprientur tribus personis, vel per modum similitudinis, vel per modum proportionis ; non tamen cognoscuntur hæc naturaliter secundum illam proportionem et similitudinem, quia ut ita cognoscantur prærequiritur notitia ipsius Trinitatis. In Oxon. q. 5. a num. 5. docet ex Augustino vestigium hoc consistere ex tribus partibus, unitate, specie, sive pulchritudine, et ordine ; duabus prioribus absolutis, tertia fortassis respectiva. Vide coll. 35.

Resolutio quæstionis. Dico igitur, quod quæcumque in creaturis per modum similitudinis vel proportionis repræsentant tria appropriabilia tribus personis, includunt rationem vestigii per modum similitudinis, ut unitas unitatem, veritas veritatem, bonitas bonitatem. Prima repræsentat unitatem appropriatam Patri ; secunda veritatem appropriatam Filio ; tertia bonitatem appropriatam Spiritui sancto, per modum proportionis, ut limitatum illimitatum. Et quia sunt plures tales rationes, ideo multipliciter assignatur ratio vestigii. Et est intelligendum quod licet hujusmodi repræsentent illa quæ sunt appropriabilia tribus

Creatura quomodo repræsentat Trinitatem.

Ratio vestigii in quo consistit.

personis, non tamen secundum quod sunt appropriabilia, quia tunc ducerent in cognitionem Trinitatis, ita quod tunc prius notitiam Trinitatis oportet habere. Non enim cognoscitur appropriatum ut appropriatum, nisi præcognoscatur illud cui appropriatur; et ideo non repræsentat appropriata ut appropriata tribus personis, sed appropriabilia, quatenus scilicet nata sunt appropriari.

Ad argum. principale. Per hoc patet ad rationem in oppositum, quod non sequitur: Creatura ducit in cognitionem Dei, in quantum est unus; igitur non est vestigium Trinitatis, quia vestigium non ducit perfecte in cognitionem vestigiati, sed in cognitionem illius, quod natum est appropriari vestigiato. Cætera quæ dici possunt in ista quæstione habentur in Ordinario.

Creatura non repræsentat Trinitatem perfecte.

QUÆSTIO IV.

Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intellectualem realiter distinctam ab actu intelligendi?

Alens. 2. *p. q.* 14. *memb.* 2. *et* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 55. *art.* 1. *et* 2. D. Bonav. 2. *d.* 3. *p.* 2. *art.* 2.*q.* 1. Richard. *artic.* 6. *q.* 1. *et* 2. Scotus *in Oxon. hîc. q.* 6. *et in* 2. *d.* 3. *q.* 10. *et collat.* 6. *et* 8. *et vide eumdem* 1. *Met. q.* 6. *et* 7. *q.* 18. *et* 9. *Met. q.* 10. *et* 1. *Phys. q.* 22. *concl.* 2.

1. Hîc est opinio duorum Doctorum negantium speciem impressam, ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab objecto, quia relucet in phantasmate.

Henr. quodlib. 4. q. 7. et 8, et quod. lib. 5. q. 14. et Goffr. quodlib. 9. q. 19.

SCHOLIUM I.

Quatuor argumentis probat contra Henricum et Goffredum dari species intelligibiles, primo supponendo quod cognoscimus universale; necesse autem est ut universale sit præsens intellectui ante ejus cognitionem, sed non potest esse præsens nisi per speciem, de quo latissime agit in Oxon. hîc q. 6. a n. 5. Secundo ex parte intellectus agentis, tum quia est potentia activa, et habet terminum realem suæ actionis, non in phantasia, quia est inextensus et improportionatus; tum quia in ratione activi adæquatur intellectui possibili in ratione passivi; causat autem intellectus agens universale, et recipitur in possibili, non aliter quam per speciem. Tertio, quia universalius non concipitur secundum totam suam indifferentiam in inferiori; ergo in aliquo quod abstrahit ab inferioribus; ergo non in phantasmate. Quarto, alioquin intellectiva non posset intelligere sine sensitiva; ergo nec esse.

Impugnatio Henrici. Sed contra hoc arguitur quadrupliciter, et primo sic: Suppono enim, sive singulare a nobis intelligatur, sive non, quod universale possit a nobis intelligi per se intellectione abstractiva. Tunc arguitur sic: Intellectus potest habere objectum actu universale perfecte prius sibi præsens naturaliter, quam intelligat; igitur prius naturaliter habet speciem objecti in intellectu, non solum in phantasmate, antequam intelligat. Antecedens patet, quia objectum secundum per se conditionem objecti præcedit actum; universale vero est per se conditio objecti intellectus. Consequentia probatur sic: Eadem species et unius rationis non est per se repræsentativa objecti sub oppositis rationibus cognoscibilis; sed ratio singularis, et ratio universalis sunt oppositæ rationes cognoscibiles; igitur eadem species et unius rationis non est per se repræsentativa alicujus objecti, sub ratione universalis et singularis; sed species in phantasmate repræsentant sin-

Dari speciem impressam probatur primo.

Eadem species non repræsentat singulare et universale ut in 2. d. 3. q. 10. et 11 Aristot.

gulare objectum sub ratione singularis; igitur eadem species manens eadem non poterit repræsentare idem objectum sub ratione universalis. Major probatur sic: Species sub eadem ratione, qua repræsentat objectum, mensuratur ab objecto; sed idem non potest per se mensurari duabus mensuris, tunc enim bis diceretur secundum Philosophum 5. *Metaphys. cap.* 15. igitur eadem species non potest per se repræsentare duo objecta formaliter, nec idem objectum sub oppositis rationibus objectivis.

Evasio. Sed dicetur quod major est vera in eodem lumine, non quando idem repræsentatur in alio et alio lumine, ut patet de noctu lucentibus, quæ in alio et alio lumine repræsentantur, ut colorata et lucida; sic in proposito.

2. Rejicitur. Lumen non repræsentat. Contra, lumen non repræsentat, sed est illud in quo repræsentativum repræsentat; igitur lumen non est de ratione repræsentativi; igitur non distinguit rationem repræsentativi, et per consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repræsentativi, sed manente natura eadem repræsentativi; semper repræsentat, et per consequens objectum ejusdem rationis.

Confirmatur. Confirmatur, quoniam repræsentativum in lumine perfectiori non repræsentat aliud repræsentabile, sed idem clarius, quam in lumine imperfectiori, ut patet de eodem repræsentativo in lumine solis et lunæ; igitur quamvis species in organo phantastico in aliquo alio lumine perfectiori clarius repræsentet singulare, ut intellectus illud singulare possit intelligere, in nullo tamen alio lumine repræsentabit aliud objectum, ut universale sub ratione universalis.

Exemplum etiam non valet, primo enim induco illud ad oppositum. Quæro enim an eodem repræsentativo illa repræsentantur de die et de nocte? An alio et alio? Si alio et alio, habetur propositum, tunc enim non probatur quod in alio et alio lumine diversa objecta eodem repræsentativo repræsententur de die et de nocte, sed alio repræsentativo; non potest autem dici, quod eodem repræsententur, quia tunc de die repræsentarentur eodem modo quo repræsentantur de nocte, quod falsum est.

3. Quomodo noctu lucentia videntur. Ad exemplum igitur respondeo, quod in illis quæ lucent de nocte, vel sunt duæ qualitates, ut lux et color, quarum una nata est causare suum repræsentativum in lumine diei, et alia suum repræsentativum in medio de nocte, et etiam de die, licet non appareat propter majus lumen; vel est eadem qualitas, virtualiter tamen continens duas; color enim quodammodo continet lucem, cum sit lux in corpore terminato; et ideo ut prius potest causare repræsentativum aliud, sive sic, sive sic, semper tamen sunt ibi duo repræsentativa, unum de die et aliud de nocte, ita quod duobus illis repræsentativis, vel repræsentantur duo repræsentabilia, quæ non sunt unum nisi per accidens, vel unum repræsentabile formaliter, quod tamen est duo virtualiter; et sic exemplum est ad

oppositum, et non ad propositum.

4. Probatur secundo. Aristot. Secundo arguitur sic ex parte intellectus agentis : Intellectus agens est potentia vere activa secundum Philosophum 3. *de anima, c.* 3. tum quia dicit illud, quod est omnia facere ; tum quia dicit quod se habet ut ars ad materiam ; igitur potest habere actionem realem; sed terminus actionis realis est aliquid reale. Illud autem reale causatum per operationem intellectus agentis, non recipitur in intellectu agente, quia non est receptivus ; nec in phantasmate, quia illud esset extensum et improportionabile, seu improportionatum ad movendum intellectum possibilem sicut prius. Similiter, intellectus agens respectu possibilis adæquatur secundum Philosophum, 3. *de Anima cap.* 3. ut activum passivo, quia quando causat pro primo effectu est in adæquato passivo; ergo est aliquid receptum in intellectu possibili ; illud autem si est species, habetur propositum ; si tantum actus intelligendi, igitur impossibile est intellectum agentem facere de potentia universali actu universale, quia universale est conditio objecti præcedens actum intelligendi ; et sic destruitur intellectus agens, nisi faciat de potentia universali actu universale, cum secundum Commentatorem 2. *de Anima, comment.* 18. ideo ponatur intellectus agens, ut faciat de potentia universali actu universale, si enim essentiæ rerum essent abstractæ, sicut posuit Plato, non indigeremus, secundum ipsum, intellectu agente.

Aristot.

Terminus actionis intellectus agentis est species.

Ponendo ideas Platonicas non esset usui intellectus agens.

5. Alia solutio impugnatur. Dicitur quod terminus actionis intellectus agentis est objectum universale splendens.

Contra : Objectum universale, ut universale, non habet *esse,* nisi diminutum in aliquo repræsentativo, quemadmodum Hercules in statua habet *esse* repræsentativum ; cum igitur terminus actionis realis debeat esse realis, aliquid est terminus actionis intellectus agentis ; ergo non erit objectum habens *esse* diminutum, vel *esse* repræsentativum, et ut aliquid cognitum, sed quid reale, per quod objectum universale habet *esse* repræsentativum, et de illo reali quæritur in quo recipitur, sicut prius. Unde oportet necessario quod per actionem intellectus agentis causetur aliquid reale, et non tantum diminutum vel intentionale, secundum *esse* receptum vel cognitum, sed aliquid quod concomitatur terminus intentionalis, ut objectum universale, secundum suum *esse* repræsentativum.

Tertio. Tertio sic : Objectum universalius secundum totam indifferentiam suam non potest intelligi, nec repræsentari in repræsentativo minoris universalis ; sed species phantastica est per se primo repræsentativa individuati ; igitur in illa specie non potest intelligi nec repræsentari objectum universale, ut indifferens ad omnia individua sua. Major probatur, quia non cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam, nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile idem omnibus inferioribus. Sed ut habet *esse* in uno singulari non cognoscitur ut idem omnibus aliis singularibus ; igitur in repræsentativo unius

Phantasma non repræsentat universale.

singularis non potest cognosci secundum indifferentiam suam totam.

6. Quarto. Item quarto sic : aut intellectus, ut distinguitur contra partem sensitivam, potest habere objectum sibi præsens, et tunc habetur propositum, quia hoc non potest habere in se præsens, nisi per aliquid repræsentativum, quod voco speciem. Si non potest habere, igitur non potest habere operationem aliquam sibi propriam sine parte sensitiva ; igitur nec *esse*. Consequentia ista patet per consequentiam Philosophi, 1. *de Anima, text.* 21. qui arguit quod si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non poterit separari. Unde non diceret intellectum posse separari, nisi concederet eum habere operationem sibi propriam, in qua non dependeret essentialiter a parte sensitiva. Aristot.

SCHOLIUM II.

Resolvit omnino admittendas esse hujusmodi species intelligibiles, tum propter conditionem universalem potentiæ, quæ requirit præsentiam objecti antequam actu intelligat; non potest autem esse præsens nisi per speciem ; tum propter dignitatem potentiæ intellectivæ, ne vilificetur per dependentiam essentialem a potentia sensitiva. Deinde ponit triplicem acceptionem memoriæ, et amplius confirmat dari hujusmodi speciem in intellectu. Notandum tamen est omnia hæc de duplici necessitate speciei, et triplici acceptione memoriæ haberi in scripto Oxonien. hic q. 6. num. 15. translata ex hoc loco, ibique notari in margine additionem hanc factam esse ex Reportationibus, non tamen ita habentur in aliis Reportatis, quæ hucusque circumferebantur.

7. Resolutio Doct. Dico igitur quod oportet ponere in intellectu, ut habet rationem memoriæ, speciem intelligibilem repræsentantem universale ut universale, naturaliter præcedentem actum intelligendi, et ab eodem actu realiter differentem. Et hujusmodi necessitas est duplex : Una ex conditione universali potentiæ et objecti, quare requiritur, quod objectum secundum propriam rationem objecti præcedat actum, quod non contingeret, nisi esset species impressa in intellectu, ut concludunt tres primæ rationes. Alia est necessitas ex conditione et dignitate potentiæ superioris, quam oportet salvare, et non vilificare. Maxime autem vilificaretur intellectus, si non posset habere objectum sibi præsens in operatione sua, sed dependeret essentialiter a potentia sensitiva, et hoc concludit quarta ratio ; sic igitur ponenda est species in memoria intellectiva. Duplex necessitas ponendi speciem impressam.

8. Triplex acceptio memoriæ. Aristot. Sed distinguendum est de memoria, quia ipsa tripliciter potest accipi : Uno modo, ut ipsa est potentia conservativa specierum præteritarum, ut præteritæ sunt, et isto modo loquitur Philosophus de memoria, *in lib. de Memoria et reminiscentia.* Alio modo, ut est conservativa specierum repræsentantium objecta in se, sive sint, sive non sint. Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, seu transeunte actu, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro. De memoria primo modo forte dicetur inferius ; de memoria tertio modo in quæstione sequenti. Loquimur autem nunc de memoria secundo modo, ubi oportet ponere speciem repræsentativam objecti, tum propter universalitatem objecti, quod necessario præcedit actum, super quem fundantur tres Aristot.

rationes primæ; tum propter dignitatem et nobilitatem intellectus salvandam. Hæc autem videtur intentio Philosophi expresse, nam 3. *de Anima, text.* 37. dicit quod intellectus est quodammodo omnia intelligibilia; quod non potest intelligi propter aliquem habitum scientiæ, ut aliqui dicunt, quia habitus scientiæ non est similitudo repræsentativa objectorum, quia secundum eos, et secundum veritatem, habita scientia intellectus non intelligit, nisi per conversionem ad phantasmata.

9. Confirmatur, quoniam scientia, per quam reducitur intellectus de potentia essentiali ad accidentalem respectu actus intelligendi, de quo loquitur Philosophus 3. *de Anima,*
Aristot. *cap.* 5. *et* 7. *Physic.* necessario præcedit actum intelligendi; scientia autem, qua est habitus, sequitur actum, et generatur ex actibus. Unde illa scientia, per quam reducitur intellectus de potentia essentiali ad accidentalem respectu actus intelligendi, est species, quæ vere est habitus, quia de prima specie qualitatis; sed tamen non omnis habitus est de se species, ut patet 3. *de Anima.*

Scientia reducens ad potentiam accidentialem non est habitus. Species impressa est habitus. Aristot.

Item, non esset aliquis habitus ponendus in intellectu, sed tantum habitus phantasticus, quia secundum quemcumque modum essendi est objectum in aliqua potentia, secundum eumdem modum essendi sunt ibi omnia, quæ virtualiter continentur in illo objecto; igitur si objectum universale non esset in suo repræsentativo in intellectu, sed in phantastica virtute, omnia explicabilia de illo objecto essent ibidem, et ita non esset ibi nisi habitus phantasticus explicans veritates scibiles de tali objecto.

Philosophus etiam dicit, 3. *de Anima, text.* 38. quod lapis non est in anima, sed species lapidis; hoc probatur auctoritatibus, quas quære in Ordinario, et ea quæ amplius erant dicenda in hac quæstione. Aristot.

QUÆSTIO V.

Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intellectualis, cessante actu intelligendi?

D. Thom. 1 *p. q.* 89. *art.* 5. Occham *hic d.* 4. *q.* 12. *art.* 1. Abulens. *in* 25 *Matt. q.* 580. Conimbr. *de Anima, c.* 5. *q.* 3. *et tractatu de anima separata disput.* 3. *art.* 3. Doctor *in Oxonien. hic q.* 6. *a num.* 23.

Quod non, videtur, quia qua ratione esset conservativa speciei unius objecti, eadem ratione et speciei alterius objecti, et sic essent plures species in intellectu. Sed hoc videtur impossibile, quia species non est nisi configurativa intellectus ad intelligibile; sed in corporalibus impossibile est idem corpus configurari diversis figuris; igitur similiter impossibile est intellectum sic configurari diversis speciebus; et hæc ratio est Algazelis. 1. Primum argum. pro parte negativa. Algazel.

Item: Omnis qualitas disponens intellectum ad operationem, et mansiva in eo, est habitus intellectivus; sed species est quædam qualitas disponens intellectum ad operationem; igitur si sit mansiva post actum intelligendi, erit intellectivus habitus. Sed hoc videtur falsum, quia species intelligibilis naturaliter præcedit actum intelligendi; habitus autem intellectivus naturaliter Secundum.

sequitur actum intelligendi, a quo relinquitur.

Arg. pro affirmativa. Contra : Intellectus potest esse in potentia accidentali ad considerandum, quando non considerat, sed non potest esse in potentia accidentali ad considerandum, nisi quando habet speciem intelligibilem, ut patet *in* 2. *et* 3. *de Anima, text.* 25. *et* 55. *et* 8. *Physic. text.* 32. igitur, etc. Aristot.

SCHOLIUM I.

Recitat opinionem negativam hujus quæstionis, quæ imponitur Avicennæ ; et citatis ex eodem multis auctoritatibus, probat aliter sensisse, vel saltem dubium esse, quid circa hanc rem docuerit.

Hîc obiter moneo quæstionem hanc et sequentem haberi in scripto Oxoniensi, ad calcem tamen quæstionis sextæ, et marginatorem contendere ad illud opus Anglicum spectare, idque probari ait, quia Doctor frequenter in illo opere istas citat quæstiones. Ego tamen reputo ex hac lectura Parisiensi illac fuisse translatas, tum quod vetustiores et primæ editiones scripti Oxoniensis eas ignorarint, et accuratissima inter vetustas, quæ penes me est, quam curavit fieri Thomas Penketh Anglus Ordin. Eremit. S. Augustini, an. 1477. has quæstiones in calce Codicis reposuerit inter additiones, easque monuerit desumptas fuisse ex Reportatis, tum etiam, quod in antiquissimo Codice manuscripto Vaticano, quem sæpe citamus, verbatim uti hîc leguntur, habeantur. Ubi autem manifeste et determinate has citaverit Scotus in scripto Oxoniensi, nisi forte in aliis additionibus, utique ex Reportationum opere adhibitis, non invenio, uti etiam præmonuit R. Pater Poncius, hujus nostri Collegii dignus Professor in Commentariis, quos ad utramque hanc quæstionem supplevit, ubi non inani, neque levi conjectura suspicatur propterea Lychetum aliosque Anglicanæ lucubrationis interpretes, suos non addidisse Commentarios, quia judicaverunt quæstiones has ad eam minime spectasse.

2. Avicen. Quid in hac re senserit Avicenna? Hîc est una opinio, quæ imponitur Avicennæ 6. *naturalium, parte* 5. *cap.* 6. quod species intelligibilis non habeat *esse* mansivum in anima post actum intelligendi. Et dicunt ipsum hoc probare ex hoc, quod in organo sensus, quia non est virtus cognitiva, potest esse species repræsentativa objecti, licet non sit ibi sensibiliter, hoc est, cognoscibiliter, quia organum non est natum cognoscere objectum sensibiliter. Sed intellectus de se est potentia cognitiva ; igitur in intellectu non erit aliqua species repræsentans objectum, nisi ipsum objectum sit ibi cognoscibiliter et intelligibiliter, ita quod cognoscatur intelligibiliter. Hanc rationem dicunt ipsum innuere *cap. supradicto post medium*, cum dicit : *Impossibile est formam esse in anima in effectu perfecte, et non intelligi ab ea in effectu perfecte ;* sensus autem est, quod eam intelligit, non nisi quia forma existit in ea. Unde impossibile est corpus esse thesaurum illius, cujus impossibile est essentiam animæ esse thesaurum. Et sequitur : *Formas autem memoratas et sensuatas esse in aliquo, non est nisi sensus eas apprehendere, sicut formas sensibiles esse in aliquo, non est nisi sensus illas apprehendere. Unde corpora, in quibus sunt formæ sensibilium, non sunt apprehensiva. Apprehensionem vero secundum quod est virtutis apprehendentis, necesse est fieri ab eo, in quo solet imprimi ipsa forma aliquo modo impressionis.* Hæc Avicenna.

Quomodo igitur se habet ad species intelligibiles ? Dicunt ipsum velle quod intellectus sicut per conversionem ad intelligentiam separatam, quam ponit intellectum agentem, habet novos actus intelligendi, ita et novas species intelligibiles impressas rerum illorum actuum, 3.

ita quod semper ad hoc quod novum actum habeat intelligendi, oportet eum converti ad illam intelligentiam separatam, a qua emanat species intelligibilis, qua informata intelligit, sicut Plato ponit scientiam fluere in intellectu nostro ab idea separata.

Quod si dicas quod tunc non videtur possibile intellectum habere habitum scientiæ, quia habitus scientialis est habitus mansivus, quo habens potest uti cum voluerit ; hoc autem non esset possibile, si in omni intellectione oporteret ipsum converti ad intelligentiam separatam, a qua emanant species intelligibiles ad hoc quod intelligat.

Ad hoc autem videtur respondere, quod ex frequenti conversione intellectus ad illam intelligentiam generatur in intellectu quædam habilitas convertendi se ad illam, et quod hæc habilitas sit habitus scientiæ, quoniam illa habilitate acquisita potest intelligere cum voluerit, quia per talem habilitatem potest intellectus cum voluerit sine difficultate se ad illam intelligentiam convertere. Unde dicit sic : *Discere enim non est nisi acquirere perfectam aptitudinem conjungendi se intelligentiæ agenti, quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex, a qua etiam emanant formæ ordinatæ in anima ;* et sequitur : *Si vero avertitur a primo, fiunt ipsæ formæ in potentia proxima ; ergo primum discere fit, sicut cum oculus foris sanus aspicit aliquid unde sumat aliquam formam ; cum vero avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui. Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligentia, est sensus, ut cum voluerit revocet formas ad mentem suam, cujus etiam sensus est, ut cum voluerit possit conjungi intelligentiæ agenti, ita ut ab ea informetur intellectus, ita ut ab ea formetur ipsum.*

Sed an hoc intellexerit, scilicet 4.
speciem non manere in intellectu cessante actu intelligendi, dubium est, quia ponit in anima species subsistere, vel ipsam perficere, quæ tamen continentur in ea, scilicet anima, sicut in loco. Unde ait sic, ubi supra post principium capituli : *Concedo formas rerum subsistere in anima, decorantes et nobilitantes eam, quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali.*

Item, postea in eodem capitulo vult dicere quod non habens responsionem ordinatam statim eorum, quæ præscivit, certus est se posse respondere ordinate, et hoc non est, nisi quia habet notitiam terminorum, ex quibus potest formaliter responsionem ordinatam assignare. Unde ait sic : *Cum aliquod dubium a te quæritur de his, quæ jam scisti, si tu hæsitas respondere in ista hora, certus tamen es verissime te posse respondere postea, quamvis non sit apud te adhuc ordinata responsio aliquo modo, nec incipis præordinare in anima tua responsum, quod provenit ex illa certitudine sciendi, illud quod habes ante distinctionem et ordinationem ejus*, etc.

Item, ubi prius *cap. 5. circa medium*, dicit quod cum imaginatio aliquam formam repræsentat intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem, si postea repræsentaverit ei aliam formam ejusdem speciei, quæ non est nisi numero alia, jam non excipiet intellectus ex ea

aliquam aliam formam, præter illam quam acceperat. Nullo igitur modo concedit speciem abstrahi intelligibiliter a specie intellectuali, et eam etiam manere post illam primam abstractionem; propter hoc enim non potest abstrahi ab alio individuo ejusdem speciei occurrente.

Item, *parte quarta, capitulo primo*, vult quod intellectus habeat thesaurum specierum, unde dicit quod *thesaurus intellectus est memoria quæ retinet intentionem sive speciem.*

5. Explicatur Avicenna.

Potest igitur dictum Avicennæ sic salvari, dicendo, quod ipse posuit duplicem conversionem, unam ad ista sensibilia, a quibus abstrahit species intelligibiles, quæ manent post actum intelligendi actualem, quarum quælibet licet sit singularis in comparatione ad animam, in qua est, tamen est universalis respectu singularium in repræsentando; sicut dicit 5. *Met. vel etiam* 4. *c.* 6. *Naturalium*, quod intellectus maxime per species receptas a sensibus potest procedere ab ignotis nobis ad nota. Et ubi supra, *capitulo quinto*, vult quod ipsius intellectus est respectus ad thesauros specierum. Videtur igitur ponere species mansivas in intellectu per comparationem ad sensibilia a quibus abstrahitur; et ideo non frustra unitur anima intellectiva corpori, sicut quidam dicunt, et arguunt contra Avicennam, cum decoretur speciebus subsistentibus in ea abstractis a sensibus.

Aliam vero conversionem ponit ipsius intellectus ad illam intelligentiam separatam, ad quam converso fluunt species intelligibiles in ipso intellectu, quas ponit non manere, nisi dum convertitur ad illam intelligentiam, quia secundum intentionem illius, illa intelligentia est naturaliter activa; et ideo ista intelligentia, quandocumque anima se convertit ad ipsam, ut possit species recipere, causat in intellectu necessitate naturali hujusmodi species, quæ non manent nisi ad præsentiam intelligentiæ causantis, quæ non causat, nisi dum anima se convertit ad ipsam, et ideo cum avertitur ab ipsa, et cessat actus intelligendi, desinunt esse hujusmodi species intelligibiles in intellectu. Et istum duplicem modum intelligendi ipsius intellectus ponunt etiam ipsi, qui multum nituntur improbare opinionem prædictam Avicennæ. Ponunt enim quod intellectus conjunctus intelligit per conversionem ad inferiora et sensibilia, a quibus recipit species, sed intelligit per conversionem ad superiora, a quibus recipit species intelligibiles.

SCHOLIUM II.

Cessante actu intellectus, conservari species in memoria probat quatuor rationibus. Prima, quia intellectus dum actu non intelligit, est in potentia essentiali ad intelligendum. Secunda, quia principium agendi potest inesse activo, cessante actione. Tertia, quia omne prius naturaliter potest esse sine posteriore, si non habet necessitatem ad illud, ut subjectum ad passionem. Quarta, quia est perfectionis in sensu communi servare species. Aliam affert rationem ex S. Thoma et aliis, sed convenientiam potius esse asserit, quam rationem efficacem.

Sed contra conclusionem prædictam in se, sive sic intelligat Avicenna, sive aliter, primo arguo sic, quod si species intelligibilis non maneat in intellectu, cessante actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens, sive non, semper 6. Conservare species intelligibiles in memoria probatur primo.

sequitur quod intellectus, quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum, quia semper intellectus est in potentia essentiali ad intelligendum, nisi forma intelligibilis in intellectu imprimatur, sicut universaliter unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum, quando non caret actu primo.

Probatur secundo.

Forma non necessario habet actionem.

Item, secundo sic : Nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi ; sed principium formale agendi non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione ; igitur nihil aliud requirit necessario actionem in ipso activo ; igitur sive species sit principium formale respectu actus intelligendi, sive non, poterit esse in intellectu sine actu intelligendi. Major est evidens, quia omne aliud a principio activo formali ipsius actionis minus habet habitudinem ad actionem quam tale principium. Minor probatur, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia in agendo, et possunt stare sine actione, quando impediuntur ; ergo multo magis omne aliud, quod non ita essentialiter respicit actionem in ipso agente.

7\. Probatur tertio.

Species prior est intellectione.

Item, tertio sic : Omne prius potest causari in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa illius, vel includat necessariam causam illius posterioris, (hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem in subjecto respectu passionis); sed ista species non est necessaria causa respectu actus intelligendi, nec includens necessariam causam ejus, licet ponatur causa ejus naturalis, quia omnis causa naturaliter agens est impedibilis ; cum igitur ista species in intellectu ordinate sit naturaliter prior actu intelligendi, sequitur quod poterit esse in intellectu sine actuali intellectione.

Confirmatur.

Aristot.

Confirmatur, quoniam formale principium intelligendi liberum est per participationem, quia *intelligimus, cum volumus*, secundum Philosophum 3. *de Anima text* 60. sed principium liberum per participationem potest impediri a sua actione per principium agendi liberum per essentiam, aliter enim non esset liberum per participationem ; igitur, etc.

Probatur quarto.

In sensu manent species ergo et in intellectu

Item, quarto sic : Quidquid perfectionis in operando ponitur in potentia inferiori, attribuendum est potentiæ superiori in operando ; sed perfectionis est in potentia sensitiva vel imaginativa, quod possit habere suum objectum sibi præsens, in aliquo repræsentativo, quando non operatur, quia in quocumque non dependere est perfectionis ; habere autem objectum præsens, quando non operatur, est aliquo modo non dependere in cognoscendo ; igitur intellectus, quando non intelligit, potest habere objectum sibi præsens per speciem repræsentantem.

Alia ratio D. Thom. 1. p. q. 89 art. 5. Boetii et Themist. 3. de Anima.

Rationem aliam aliqui assignant talem : Receptum est in recipiente per modum recipientis ex Aristotele 3. *de Anim. comm.* 5. quanto igitur receptivum est nobilius, et entitatis firmioris, tanto firmius recipiet ; cum igitur potentiæ inferiores, ut sensitivæ, quæ sunt ignobiliores, quam intellectiva, conservant species, cessantibus actibus secundis, multo fortius hoc competit potentiæ intellectivæ. 8.

Rejicitur. Sed hæc ratio, quamvis sit quædam convenientia, non tamen necessario concludit, quia intelligere non est firmius manens in intellectu, nec velle in voluntate quam sentire in sensu, quamvis sint potentiæ nobiliores et perfectiores, et nobiliori modo habentes suos actus secundos.

Resolutio quæstionis. Concedo igitur quod species intelligibilis manet in intellectu cessante operatione intelligendi, quia sicut est prius naturaliter in intellectu, quam actus intelligendi, ita potest in essendo esse sine eo, cum nullam necessitatem habeat respectu ipsius.

Aristot. Hoc etiam confirmatur, quia, ut habetur 3. de Anima text. 18. et 37. *Intellectus in quantum intellectus, potest esse sapiens*; sed esse sapientem includit objectum sub ratione præsentis sibi, quia non est sapiens, qui non habet objectum sibi præsens, aliter dormiendo esset sapiens. Sed si hoc convenit intellectui, scilicet, esse sapientem, prout distinguitur contra phantasiam, habebit objectum sibi præsens, et non solum in phantasmate, sed etiam in se.

SCHOLIUM III.

Oblata occasione quærit Doctor, quid opus sit converti ad phantasmata, si manent species? Et impugnata responsione D. Thomæ, respondet propter duo talem conversionem fieri. Primum quia quod intelligimus in universali, phantasiamur in singulari. Secundum, quia intellectus possibilis ut passivum convertitur, ut ad proprium activum ad phantasma, a quo simul et ab intellectu agente, recipit speciem intelligibilem; et solvit rationes pro Avicenna positas n. 2.

9. Quæ sit necessitas conversionis ad phantasmata. Sed tunc occurrit difficultas, quæ necessitas est intellectum in omni sua intellectione converti ad phantasmata? Si enim habeat intellectus objectum sibi præsens in specie, quæ maneat post actum intelligendi, non videtur necessaria conversio intellectus ad phantasmata ad hoc quod intelligat, cum præsente activo et passivo possit sequi actio, tamen sufficienter experimur nos converti ad phantasmata, ad hoc quod intelligamus; aliter enim posset quis intelligere organo phantasiæ indisposito, et sic nulla indispositio organi impediret intellectum ab intelligendo, cujus oppositum videtur in phreneticis.

Dicit etiam Philosophus 3. de Anima text. 12. 30. et 39. *Speculamur quidquid est in phantasmate.* Aristot. Item dicit, quod *nihil intelligimus sine phantasmate;* et iterum ibidem: *Phantasma se habet ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum.*

Hic dicunt quidam quod ratio conversionis intellectus ad phantasmata est hæc, quia objectum intellectus nostri est *quod quid est* rei sensibilis; de ratione autem hujus quidditatis est existere in aliquo individuo, ideo non potest complete talis quidditas cognosci, nisi cognoscatur in particulari existere; hoc autem cognoscitur, ut speculatur in phantasmate. 10.

Doctrina D. Thom. ubi supra q. 3.

Rejicitur primo. Sed non videtur mihi ista ratio necessario concludere, quia aut intellectus noster primo intelligit universale ut universale, aut singulare; non secundo modo, cum etiam secundum eos, objectum primum intellectus non sit singulare, nec primo intelligatur directe sine reflexione; ergo primo modo intelligitur universale ut universale secundum totam indifferentiam suam ad omnia singularia. Sed impossibile est in-

telligere universale secundum totam indifferentiam ad omnia singularia, prout intelligitur existere in aliquo singulari, vel prout intelligitur in aliquo repræsentativo ipsius singulari, sic enim non habet indifferentiam ad omnia singularia, ut argutum est in quæstione præcedenti; igitur, etc.

* num. 5.

Rejicitur secundo. Item secundo sic : Si de ratione talis quidditatis in universali sit existere in individuo, ergo Angelus non poterit intelligere quidditatem rei materialis, nisi in aliquo singulari, quia impossibile est intelligere aliquid, nisi intelligatur illud quod est de ratione ejus.

Tertio. Item, si de ratione quidditatis materialis sit existere in singulari, eadem ratione de natura quidditatis Angelicæ erit existere in supposito, quia omnis quidditas essentialem habitudinem habet ad suum suppositum; igitur Angelus non poterit cognoscere essentiam suam sub ratione universalis, nisi cognoscatur existere in aliquo singulari, quod falsum est. Unde minor rationis eorum falsa est, quamvis enim quidditas materialis non sit nisi in aliquo singulari, tamen existere in aliquo singulari non est de ratione ejus; ideo intellectus, qui est abstractus, potest intelligere quidditatem, non intelligendo eam, ut existit in aliquo singulari.

Angelus potest cognoscere suam essentiam sub ratione universali.

12. Dico igitur quod duplex est conversio intellectus ad phantasmata; nam uno modo conversio intellectus ad phantasmata est conformis operatio istarum potentiarum, scilicet intellectus et phantasticæ virtutis, circa idem objectum; alio modo conversio ista est passivi ad activum. Prima igitur conversio est earum conformis operatio, quomodocumque enim universale intelligimus per intellectum, simul phantasiamur singulare illius universalis; unde nihil intelligitur, nisi dum ejus singulare a nobis phantasiatur. Propter quod aliqui non distinguentes, credunt se intelligere cum phantasiantur; et propter istam conformitatem in operando impedita una potentia in operatione sua, impeditur et alia. Propter ordinem enim istarum potentiarum facta læsione in organo imaginativæ, impeditur intellectus ab operatione intelligendi, sicut est de sensu communi, et sensibus inferioribus. Et non solum est ista conversio intellectus ad phantasmata, sed aliter, quia non fit abstractio speciei intelligibilis a specie in phantasmate, nisi phantasia phantasiante, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate, nisi phantasia existente in actu suo. Ideo intellectus convertitur ad phantasma, non sicut ad objectum, nec sicut ad aliquid repræsentativum sui objecti, sed convertitur ad illud, sicut passivum ad activum, a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo, recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma, sicut passivum ad activum; si vero intellectus habet speciem, tunc phantasma coagit ad intensionem ejus; et tunc intellectus convertit se in intelligendo ad phantasma, non sicut ad activum suæ speciei de novo, sed sicut ad intendens suam speciem.

Duplex causa conversionis intellectus ad phantasmata.

Impedita phantasia, impeditur intellectus.

Hoc autem possumus experiri in nobis, nam voluntate essentialiter 13.

copulante intellectum suum cum specie, aut sensum cum objecto, quanto magis phantasiamur singulare alicujus universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius speculamur quidditatem illius universalis. Et quanto virtus phantastica, eo quod organica, magis fatigatur in phantasiando, tanto intellectus imperfectius intelligit.

Sic igitur duobus modis intellectus convertitur ad phantasmata, uno modo sicut ad illud, cui conformiter operatur. Alio modo sicut passivum convertitur ad activum, et hoc quando non habet speciem, vel si habet speciem, tunc convertitur ad ipsum, sicut ad illud, a quo recipit intensionem suæ speciei. Non solum enim frigidum, quod patitur a calido, convertitur ad calidum, sed etiam minus calidum convertitur ad magis calidum a quo intenditur.

14. [...]ostantia. Sed dicetur forte, si intellectus intelligendo semper convertat se ad phantasmata, et quando convertit se ad phantasmata, species intelligibilis intenditur, igitur semper species intelligibilis in omni actu intelligendi, oportet quod intendatur, et per consequens actus intelligendi, quod non oportet, cum non semper perfectius intelligit idem objectum.

[...]olvitur. [...]uis actu [...]uget habitum? Respondeo, si forma imperfectior adveniens perfectiori, vel in æquali gradu, non augmentat, ut minus calidum majori calido adveniens, tunc non oportet ut species intelligibilis semper intendatur per conversionem intellectus ad phantasmata, tunc enim gradus adveniens non intendit, nisi sit intensior in se, quam gradus cui advenit; ille enim gradus adveniens augmentat speciem intelligibilem, qui virtualiter continet habitum perfectiorem, et qui natus est per actum habitum perfectiorem generare; et tunc possibile est quod intellectus decies intelligat, et ad phantasmata se convertat, licet species intelligibilis non intendatur.

Ad primam rationem principalem, dicendum est secundum Augustinum 14. *de Trinit. cap.* 7. quod plures species simul possunt esse in intellectu, ut patet ibi de perito litterarum. 15. Ad primum argumentum principale. August.

Ad probationem dicendum, quod aliqua repugnant in *esse* naturæ, quæ tamen non repugnant in *esse* cognoscibilitatis. Unde secundum Philosophum 7. Metaphysicæ text. 23. *Species contrariorum non sunt contrariæ in intellectu*; et ideo quamvis repugnet eidem corpori pluralitas figurarum in *esse* naturæ, non tamen repugnant intellectui secundum *esse* cognoscibile, et ideo potest pluribus speciebus informari, et pluribus objectis per illas configurari. Aristot. Opposita in re non opponuntur in mente.

Ad secundum, dicendum quod species intelligibilis vere potest dici habitus; si tamen ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu, non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum a potentia essentiali ad actum primum, nata est disponere intellectum ad operationem intelligendi; sed intellectio elicita nata est habitum scientiæ relinquere; et ideo quamvis species vere possit dici habitus, non tamen est habitus scientialis. Ad secundum. Species intelligibilis potest dici habitus, sed non scientialis.

QUÆSTIO VI.

Utrum in intellectu nostro sit aliqua notitia actualis genita ?

Doctor *in Oxon. hic ad finem q. 6. et q. 9. ad 3. et 4. dist. 10. q. 5. et d. 11. q. 2. et quodl. 13. et 15.*

1. Pro parte negativa arg. primum. Aristot. Videtur quod non. Actionis non est actio, nec passionis passio, nec ut subjecti, nec ut termini *ex 5. Physicorum text. cap. 10.* sed notitia actualis est actio, vel passio ; igitur ipsius non est actio vel passio, et per consequens non est genita. Minor probatur multipliciter : Primo sic, intellectio est actus ; sed omnis actus secundus est actio, vel passio ; igitur, etc.

Probatur minor primo.

Probatur secundo. Secundo sic : Nullum ens consistit in *fieri*, nisi sit actio vel passio, quia omne aliud ab actione et passione potest habere *esse* mansivum ; sed intellectio semper est in *fieri;* ergo, etc.

Tertio. Aristot. Tertio sic : *Primo Ethicorum et 9. Metaphys. text. 16.* distinguitur actio in immanentem et transeuntem ; actio igitur immanens, est species actionis ; sed intellectio est actio immanens, per Philosophum, ubi supra ; igitur, etc.

August. Quarto. Quarto sic : Augustinus *quarto super Genes. cap. 8.* dicit quod *aer non est factus lucidus, sed fit lucidus*, quia secundum eum, si esset factus lucidus, remaneret lucidus absente corpore luminoso illuminante. Sic argumentor in proposito, quod intellectus non est factus noscens, sed fit noscens, quia si factus esset noscens, remaneret noscens absente illo agente, a quo fit noscens, quod est impossibile; ergo notitia, sive intellectio est in *fieri*, et non in *facto esse*, et per consequens est actio vel passio.

Arg. secundum. Item sic : Forma non fit *ex 7. Metaph. text. c. 22. et 27.* quia tunc fieret ex parte sui præexistente ; sed notitia est forma ; igitur notitia non fit, et per consequens non est genita.

Ratio ad oppositum. August. Contra : Augustinus 9. Trinit. cap. 12. et 13. *liquido tenendum est quod omnis res quam novimus, congenerat sui notitiam in nobis, a cognoscente enim et cognito paritur notitia ;* et multæ auctoritates pro hoc habentur ibi.

SCHOLIUM.

Tria hic resolvit Doctor : Primum, intellectionem, operationesque alias esse de prima specie qualitatis, atque ita intellexisse Philosophum, ex ipsius probat doctrina. Secundum, dari scilicet ad intellectionem mutationem. Tertium, non produci per se intellectionem, quia secundum Philosophum totum est quod producitur ; potest tamen intellectio esse terminus mutationis. De his late agit Doctor in locis citatis ad initium quæstionis.

Respondeo, tria sunt hic videnda: Primo, quæ entitas sit intellectio. Secundo, si aliqua mutatio possit esse ad talem entitatem. Tertio, si talis entitas possit produci ? et hoc tertium sequitur ex secundo. 2. Tria assumit discutienda.

Intellectio non est substantia, neque quantitas. De primo patet per divisionem, quia non est substantia. Nulla enim operatio in creatura est ejus substantia, quia adest et abest manente substantia operantis, vel saltem potest sic adesse et abesse, nec est quantitas continua, quia hæc non est nisi in corporalibus. Non est etiam discreta, quia hæc non est nisi in pluribus, quæ faciunt nume-

rum ; nec est habitus, vel positio, nec *quando*, nec *ubi*, quia hæc dicunt habitudines ad corpora, vel sunt passiones corporalium. Nec est relatio, nec actio, quia sola operatio est ultima perfectio naturæ absolute operantis, ut patet ex 10. *Ethicorum*, c. 6. *et* 9. *Metaphys. text.* 11. Sed nulla relatio, nec actio, nec passio sola est ultima perfectio operantis, licet forte includat relationem ; non tamen sola relatio potest esse ultima perfectio operantis ; nec etiam actio potest esse ultima perfectio operantis, quia non est ipsius agentis, nisi ad terminum, unde agens non perficitur sua actione in se, sed respectu alterius. Nec etiam passio est ultima perfectio naturæ absolute, quia est ad recipiendum aliud ; igitur nullum istorum est operatio.

Nec spectat ad alia prædicamenta.

Aristot.

3. Item, hîc specialiter arguitur de relatione, quia secundum Augustinum 7. de Trinit. cap. primo : *Omne quod relative dicitur, est aliquid excepta relatione* ; sed intellectio et universaliter operatio, est ad aliquid ; et dicitur relative ad objectum, ut patet *ex* 5. *Metaph. text. cap.* 10. objectum enim est mensura operationis et scientiæ. Unde si scientia dicatur ad aliquid, non minus operatio ad sciendum dicetur ad aliud, quia immediatius respicit objectum ; hoc non erit nisi ratione actus, quo mediante tanquam effectu priori causato ab objecto ipso, refertur ad idem objectum, quod est causa. Imo nec habitus respicit objectum nisi mediante actu ; igitur operatio erit aliquid absolutum præter relationem, et per consequens non est sola relatio.

August. neque relatio.

Aristot.

Item, specialiter arguitur de actione et passione, nam actio et passio sunt alicujus termini acceptibilis *esse* per eas, quia non est intelligibile quod sit calefactio, et quod nihil accipiat calorem per eam. Sed operationes sunt ultimi termini, quibus nihil accipitur ab aliquo ; objectum enim respectu cujus videntur terminari, non accipit *esse* per operationem, sed præsupponitur actioni.

Neque actio neque passio.

Quamvis tamen operationes videantur respectu habituum esse causæ, et ad illos qui per eas accipiunt *esse*, ideo aliqui voluerunt sic arguere : Illud est actio vel passio, quod est respectu termini acceptibilis per ipsum ; sed per operationes habitus accipit *esse* tanquam terminus illarum, quia generatur ex operationibus ; ergo videtur esse terminus operationis.

Objectio.

Respondeo, primo duco hoc ad oppositum sic : Operatio est formale principium generandi habitum, quia virtualiter habet perfectionem ejus, secundum aliquem gradum primo, et postea intendit ipsum, quia ex eodem generatur habitus, et intenditur *ex secundo Ethicorum, cap.* 10. Sed impossibile est actionem vel passionem esse formale principium agendi, quia non sunt formæ activæ ; igitur sequitur oppositum, quod est propositum. 4.

Ducit objectionem ad oppositum.

Aristot.

Nec actio nec passio est forma activa.

Per hoc ad instantiam illam, quod impossibile est intelligere actionem, nisi terminus intelligatur ; et quod sit actio, et nihil agatur, includit contradictionem, concedo. Sed intellectio potest esse, et intelligi sine hoc quod habitus generetur vel augmentetur. Posito enim in

Solutio objectionis.

operante habitu intensissimo ponitur operatio, et tamen non augmentatur habitus, nec generatur; et hoc patet in beatis, ubi est operatio sine generatione habitus, aut augmentatione. Operatio igitur aliquando et non semper habet habitum, non pro termino ad quem terminetur, sicut actio, sed sicut ad terminum, qui sequitur; sicut una forma absoluta sequitur aliam, et non sicut terminus sequitur actionem et productionem.

Operationes non generant, neque augent semper habitus.

Sed contra hoc objicitur per Philosophum 10. *Ethic. cap.* 3. ubi vult quod non est negandum delectationem esse bonam, quia non est qualitas, quia operationes virtutum bonæ sunt, nec tamen sunt qualitates; unde ait ibidem sic cap. 3. *Nec si non qualitatum est delectatio, propter hæc nec bonorum, nec etiam virtutis operationes qualitates sunt, nec felicitas.*

Instantia. Aristot.

Respondeo uno modo secundum Commentatorem, quod ibi accipitur *operatio* pro motione operativa, qua elicit actum virtutis, non autem pro actu virtutis, qui elicitur et terminat operationem, quæ est actio de genere Actionis. Unde dicit Commentator ibidem: *Operationes qualitates non sunt, siquidem operatio motio est operativa;* motio autem non est qualitas.

Commentator. Responsio prima.

Commentator.

Sic igitur potest dici, quod ibi accipitur *operatio* pro actione, qua elicit actum virtuosum, qui tamen actus qualitas est, et illa actio, qua elicit actum virtutis, bona est; igitur nihil prohibet operationem esse bonam, licet non sit qualitas.

6. Aliter potest dici, quod Philosophus non intendit ibi negare delectationem esse qualitatem, quia probat postea quod delectatio non est motio, quia proprium est motioni velocitas et tarditas; delectationi autem neutrum convenit secundum se, transponere enim convenit aliquid in delectationem velociter vel tarde; delectari autem non est velociter nec tarde, neque operari secundum ipsam est velociter aut tarde. Non igitur delectatio est motio, sive ipsa passio de genere Passionis, sed est terminus motionis, quæ est quædam qualitas. Non igitur Philosophus asserit antecedens, sed negat consequentiam, quia non sequitur, si delectatio non est qualitas, quod non sit bona.

Responsio secunda. Quare delectatio non sit motio.

Ulterius autem, quando hîc Philosophus probat de operatione virtutis, quam dicit non esse qualitatem, dico quod intendit negare operationem virtutis esse qualitatem absolute; sed in comparatione ad delectationem, quia operatio non est magis qualitas quam delectatio. Nam duæ sunt conditiones actionis de genere Actionis, una quod cito transit, alia quod tendat in objectum; utramque conditionem habet operatio, sed delectatio non nisi unam, quia non respicit objectum sicut operatio. Et ideo operatio magis convenit cum actione quam cum delectatione, et secundum hoc minus videtur esse qualitas permanens quam delectatio.

Quomodo Philosophus negat operationem virtutis esse qualitatem.

Duæ conditiones propriæ actionis.

Est igitur probatio Philosophi vera isto modo, quia operatio virtutis minus est qualitas permanens quam delectatio, et tamen est bona; ergo non sequitur, si delectatio 7.

non sit qualitas, quod non sit bona.

umen-
ator.

Commentator etiam supra secundum Ethic. comment. 4. *Operationes sub qualitate continentur;* unde ait sic : *Nec enim passiones, nec operationes quantitatis sunt qualitates; quædam enim passiones aut operationes sub qualitate utique erunt.*

eratio
is est
alitas
æ spe-
ciei.

Restat igitur quod operationes sint qualitates, non de secunda specie, quia non sunt naturalis potentia vel impotentia ; nec de tertia specie, quia qualitates illæ non conveniunt nisi corporalibus, ut passio, vel passibilis qualitas ; nec de quarta specie, ut patet. Oportet igitur quod sint de prima specie Qualitatis, et universaliter omnis perfectio naturæ spiritualis, si non est substantia ejus, sive sit in *fieri*, sive permanens, est in prima specie Qualitatis.

8.
lutio
cundi
iculi.
istot.

Quantum ad secundum articulum, dico quod potest esse mutatio ad formam illam, quæ est operatio, quia ex Philosopho 6. *Physicorum text.* 32. quod se habet aliter nunc quam prius, mutatur per se ad illud, ad quod se habet nunc aliter quam prius. Sed intellectus per actum intelligendi, et voluntas per actum volendi per se habet se aliter nunc quam prius, quando non fuerunt sub istis operationibus ; igitur intellectus mutatur ad actum intelligendi, et voluntas ad actum volendi, et per consequens est mutatio per se ad hujusmodi operationes.

r mu-
o ad
atio-
es.

utio
arti-
li.

Quantum ad tertium articulum, an scilicet operatio sit per se talis entitas, quæ possit esse per se terminus productionis, respondeo quod Philosophus 7. *Metaphys. text. comment.* 22. *et* 27. ex intentione probat quod *totum compositum producitur et generatur,* non solum in genere Substantiæ, sed etiam in aliis generibus, et ratio sua communis est ad omne quod generatur, cujuscumque generis fuerit, quia quod generatur fit ex aliquo sui, quod præexistit. Forma non habet aliquid sui quod præexistat, ex quo possit fieri, quia illud est materia; ideo nulla forma, nec substantialis, nec accidentalis, et per consequens nec operatio, potest esse primus terminus productionis aut generationis.

Aristot.
Totum generatur non forma.

Sed propter dictum Philosophi dicentis totum compositum per se generari, tam in generatione substantiarum quam accidentium, dixerunt quidam quod formæ aliorum generum a substantia habent proprias potentias in suis generibus, et sic compositum in genere accidentis per se fit ex potentia sui illius generis præexistente, et quod generatur ibi ens per accidens ; sic autem non est in generatione substantiali.

Refert aliorum opinionem.

Sed hoc non est verum, nec secundum intentionem Philosophi ; dicit enim Philosophus 7. *Metaph. text. cap.* 12. quod accidentia non habent materiam ex qua fiant, sed solum in qua sunt.

Rejicit primo. Formæ nullam habent materiam ex qua. Aristot.

Item, Philosophus 7. *Metaph. c.* 11. explicans de composito quod generatur generatione accidentali, dicit *lignum album generatur, et non album tantum.*

Rejicit secundo. Aristot.

Item, *ex* 12. *Metaph. cap.* 4. exemplificans de tribus principiis,

Tertio. Aristot.

scilicet potentiali, privatione, formali, generis accidentis, ponit aerem, tenebram et lucem. Aer autem non est potentia intrinseca de genere accidentis, et tamen Philosophus ponit illam pro principio potentiali ; non igitur generatio accidentalis habet potentiale de genere accidentis per se ex quo generetur.

Quarto. Item, omne quod generatur, generatur ex aliquo sui quod præexistit ; tale autem potentiale de genere accidentis non præexistit generationi accidentali, nisi ponas illud potentiale manere idem sub duabus formis contrariis, quod est inconveniens.

10. Solum compositum per accidens generatur accidentali generatione. Sequitur ergo quod solum compositum, quod est ens per accidens, generetur generatione accidentali, et per consequens intellectus noscens, vel Socrates noscens generatur, et producitur ista productione accidentali, ita quod primus terminus illius productionis est hoc compositum, vel subjectum noscens. Forma producitur, ut quo. Si tamen loquamur de formali termino productionis, sic notitia, sive intellectio, producitur, sicut forma substantialis, quæ est terminus formalis generationis, aliquo modo generatur. Unde sicut quod est primo generans est compositum existens per se et primo ; forma autem generantis non existit per se et primo, nec per se primo generat, sed est formale principium generandi ; sic compositum primo generatur, et non forma, sed est formalis terminus generationis, et non terminus primus.

11. Objectio prima. Sed contra prædicta arguitur : Quoniam cum productio terminetur ad ens, quod per se non est ens, non est per se terminus productionis, sed totum compositum ex subjecto et accidente, ut intellectus noscens, non est per se ens, sed ens per accidens ; igitur nec totum tale per se producitur ; erit igitur compositum per se de genere accidentis.

Objectio secunda. Item secundo sic : Mutatio accidentalis est per se in aliquo genere, non in genere subjecti, quod est substantia ; igitur est in genere termini formalis, scilicet formæ accidentalis ; igitur illa est per se terminus mutationis ; igitur et productionis, nam quod est per se terminus mutationis, est per se terminus productionis.

12. Ad primam. Ad primum istorum dicendum est, quod unumquodque quod est secundum *quid* aliquid, simpliciter est illud secundum *quid*, sicut homo mortuus simpliciter est homo secundum *quid*. Quomodo quod secundum quid tale, dicitur simpliciter tale. In generationibus vero accidentium est generatio secundum *quid*, et per consequens, quod generatur tali generatione, simpliciter est ens secundum *quid*, et non simpliciter, ut patet *ex* 5. *Physicorum text.* 7. ideo generatio Arist. formæ accidentalis simpliciter est generatio secundum *quid*, et ex hoc sequitur quod primum generabile hujusmodi generatione, non est ens simpliciter.

In formam ad objectionem. Per hoc patet ad formam illius argumenti, quod totum tale, quod est ens per accidens, non per se producitur, quia non est per se ens, et ideo ejus non est productio per se ; tamen ista generatione per se producitur tale compositum secundum *quid*, sicut compositum,

quod est ens unum, producitur productione per se simpliciter.

ecun-am. eratio st es-ermi- muta-is, non pro-ionis. Ad secundum dicendum, quod illa mutatio est per se in uno genere, ut in genere formæ accidentalis, et concedo quod per se terminus illius mutationis sit forma. Sed ex hoc non sequitur quod sit per se terminus productionis, quia mutatio est per se actus mutabilis ; et ideo mutatio per se terminatur ad illud, secundum quod mutabile mutatur, et hæc est forma ; sed quia terminus productionis accipit *esse*, ideo productio non terminatur per se, nisi ad ens per se tale et unum. Propter quod non sequitur, est per se terminus mutationis ; igitur est per se terminus productionis. Hoc apparebit magis *distinct.* 5. * ubi ponetur 3. n. 7. differentia inter mutationem et productionem, et quomodo in divinis per se est productio, licet non mutatio.

olla-m. Ex prædictis sequitur corollarium de his quæ dicuntur de actibus essentialibus et notionalibus, quod scilicet essentiales non sunt actus productivi, nec principia formalia producendi, ut *intelligere* et *velle* ; et ideo per hujusmodi actus non producuntur personæ in divinis, sed per actus notionales, qui sunt *dicere* et *spirare,* quæ se habent in divinis, sicut *elicere* in nobis ; unde *intelligere* et *velle* tantum sunt actus operativi.

6. rgu-tum ipale. Ad primam rationem dicendum, quod minor est falsa, ut præostensum est. Propter solutiones tamen probationum, sciendum est quod tres sunt proprietates, sive conditiones actionis de genere Actionis. Una est, quod ipsa est in *fieri* semper. Alia conditio est, quod ipsa semper habet aliquid pro termino, circa quod est ut subjectum, vel objectum. Tertia conditio est, quod habet terminum, ad quem ipsa est, quia forma, quæ accipit *esse* per eam, est ad quam terminatur. In prima conditione convenit forma aliqua absoluta cum actione de genere Actionis, ut lux, quæ tantum habet *esse* in *fieri* ad præsentiam corporis luminosi et sic dicit ; Augustinus citatus quod *aer fit lucidus, et non est factus* ; differt tamen ab ea in secunda et in tertia conditione, quia lux non habet terminum ut objectum circa quod est, nec terminum ad quem est, sicut actio de genere Actionis. In secunda autem et prima conditione convenit operatio cum actione de genere Actionis, quia tam *intelligere* quam *velle* habent *esse* in *fieri*, et sunt circa aliquod objectum, ut quasi circa terminum ; sed differt ab actione de genere Actionis in tertia conditione, quia operatio non habet terminum ad quem est, et ad quem terminatur, ut via ad terminum, quemadmodum actio de genere Actionis ; terminatur tamen improprie ad terminum actus ipsius. Habitus enim, qui sequitur operationem, non sequitur ut terminus ad quem terminetur operatio, quia operatio est forma absoluta in se prius terminata, ut præostensum est, sed sequitur habitus operationem, sicut forma sequitur formam, ut calor sequitur lucem calefactivam.

Tres conditiones actionis de genere Actionis.

August.

Qualiter operatio possit dici actio.

Dicendum est igitur ad probationem primam illius minoris, quod non omnis actus secundus est actio de genere Actionis, nec etiam passio

Ad primam minoris probationem.

de genere Passionis, cujusmodi sunt actus, qui sunt perfectiones agentis, ut operationes *intelligere* et *velle*; eo enim ipso quod sunt ultimatæ perfectiones agentis, sunt actus non primi, sed secundi; et eo ipso quod producuntur, non sunt actiones de genere Actionis, sed termini actionum præcedentium.

Intellectio et volitio sunt termini actionum.

Ad secundam probationem ejusdem.

Ad aliud cum dicitur quod nihil est in *fieri*, nisi actio vel passio, dicendum quod hoc falsum est; non enim hoc facit aliquid esse actionem, quod est esse in *fieri*, ut patet de luce, et forte omnis creatura respectu primi agentis est in *fieri*, sed de hoc alias *in principio secundi* *.

* d. 1. q. 2.

Quando dicitur quod quodlibet aliud ens ab actione est permanens, vel si operatio non sit actio, nec passio, saltem non videtur subterfugegere, quin reducatur ad actionem vel passionem, quia non est permanens, sicut alia entia ab actione et passione. Dicendum quod non omne aliud ens ab actione et passione habet *esse* mansivum, nec est quærenda causa aliqua, quare hæc entia sunt mansiva, et illa successiva, quia hoc convenit eis secundum suas naturas, et essentias; quod enim linea sit permanens, et tempus sit successivum, hujus non est alia causa, nisi quia linea est linea, et tempus est tempus; sicut enim *esse* immediate consequitur essentiam, ita modus essendi talis vel talis immediate sequitur talem vel talem essentiam; unde non oportet, quod omnis qualitas sit mansiva.

Non omne aliud ab actione et passione habet esse permanens.

Ad tertiam.

Ad tertiam probationem, quando dicitur, actio dicitur de actione manente et transeunte, dicendum est quod hæc divisio est uno modo æquivoci in æquivocata, sive vocis in significationes; et alio modo superioris in inferiora. Nam si intelligatur per actionem immanentem operatio, sic est qualitas, et ultima perfectio, sive finis operantis; actio vero transiens dicitur de genere Actionis, tunc est divisio æquivoci; si autem intelligatur per actionem immanentem actio, quæ terminatur ad aliquem terminum, sic actio immanens est actio de genere Actionis, quæ terminatur ad operationem, sicut *elicere*, *dicere*, et *spirare*, et sic est divisio superioris in inferiora.

Qualis est divisio actionis immanentem et transeuntem.

Ad probationem quartam, dicendum quod Augustinus non negat aerem factum lucidum propter hoc, quod non sit factus lucidus ab aliquo agente, sed quia lux habet *esse* in continua influentia suæ causæ, et in continua dependentia.

Ad quartam.

Ad secundum principale, patet responsio per prædicta, quod forma non generatur, nec producitur per se et primo, nisi sicut formalis terminus productionis, non sicut primum productum.

Ad secundum principale.

QUÆSTIO VII.

Utrum in mente nostra sit imago Trinitatis ?

Alens. 1. *p. q.* 61. *memb.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 97. *art.* 5. *et* 6. D. Bonav, *hic.* 2. *p. q.* 1. *art.* 2. Durand. 2. *p. q.* 1. Baccon. *q.* 3. Doctor *in prologo Metaphysicæ*, *et in Oxon. hic q.* 9. *et in* 2. *d.* 16. *et collat.* 35.

1\. Quod non, quia imago distincte repræsentat, et quia mens naturaliter est cognoscibilis, sequitur quod duceret distincte naturaliter in cognitionem Trinitatis.

Argumentum primum negativum.

Item, nulla creatura est excedens

Secundum.

ideam suam in repræsentando; ergo, etc.

ertium. Item, nihil in mente plus repræsentat unam personam quam aliam; igitur nec repræsentat tota mens totam Trinitatem.

rgumentum pro pposito. ugust. Oppositum, Augustinus 14. de Trinit. cap. 8. *Quærenda est imago Trinitatis, ubi nihil melius habemus*, hoc est, in intellectu.

SCHOLIUM.

Imaginem Trinitatis consistere in mente, notitia et amore, vel in memoria, intelligentia et voluntate; utramque explicat ad mentem Augustini. Per *mentem* intelligit utramque fœcunditatem. Vide eum in Oxon. hîc q. 9. ubi fuse hanc rem tractat.

2. Decisio uæstionis. Supra in c d. q. 3. Circa quæstionem tria sunt videnda: Primum quæ sit ratio imaginis. Secundum, respectu cujus sit in Trinitate. Tertium, respectu cujus est in nobis imago Trinitatis. Quantum ad primum, quæ sit ratio imaginis, patet superius *. Imago totum repræsentat distincte, ut imitans; ita vult Augustinus (ugust.) libro Octoginta trium qq. quæst. 74. *Ex duobus ovis unum non est imago alterius, quantumcumque sit simile, quia non est natum imitari ipsum.*

Circa secundum, cum conceptus Trinitatis sit conceptus numeralis in intellectu nostro, et conceptus cujuscumque personæ sit unus et partialis respectu Trinitatis, oportet quod illa creatura, quæ ducet nos in cognitionem Trinitatis, per modum imaginis repræsentet Trinitatem quantum ad illum conceptum, quem intellectus noster potest de ea habere. Repræsentabit igitur Trinitatem personarum, unitatem essentiæ, et ordinem originis, et totum hoc secundum quamdam imitationem ad ipsam Trinitatem.

Et quantum ad tertium, nos experimur in nobis quod aliquando intelligimus et volumus, aliquando non; igitur habemus in nobis principia, per quæ possumus in ista, et sunt distinctæ rationes principiandi; ergo in nobis intellectio et volitio differunt. 3.

Et ex prædictis supra patet quod in divinis est aliquid plene fœcundum, et quod illud est a se, ne detur processus in infinitum, et hoc habet principia duo quantum ad notitiam producendam et amorem. Similiter in nobis est mens, et intellectio et volitio, quæ habent aliquam proportionem cum notitia et amore in divinis, et ista tria in nobis quamdam unitatem habent saltem subjecti et accidentis, et in divinis majorem habent unitatem. Et nos hîc habemus trinitatem cum distinctione essentiali; igitur ibi etiam erunt tria distincta, scilicet mens, notitia et amor, vel memoria, intelligentia et amor. Primum dicit actum primum perfectum, respectu utriusque actus secundi, scilicet fœcunditatem ad gignendum, et ad spirandum; et hoc modo mens habet perfecte rationem parentis. Mens dicit utramque fœcunditatem.

Prima tria magis declarant Trinitatem, sed alia magis unitatem. Non enim ita repræsentant Trinitatem, quia intelligentia de se non est productiva, ut talis.

Sed ex his non videtur primo quod non sit ponenda in divinis quaternitas. 4. Objectiones duæ.

Secundo non salvatur hîc in imagine creata ordo originis.

Ad primam dico quod non, quia Ad primam.

prima duo accipiuntur respectu tertii, ut unum fœcundum, et oportet quod accipiantur potentiæ sub actu.

Ad secundum. Ad aliud, quod hìc oportet imaginem deficere, propter imperfectionem secundæ partis, quæ producit æquivoce tertiam in alia natura.

5. Ad primum principale. Ad primum principale respondetur, quod imago distincte repræsentat, sicut dictum est superius, * et mens non simpliciter, sed simul cum operibus suis, valent credenti Trinitatem, ad investigandum quomodo possit esse, non credenti autem non concludunt eam esse, uti dicit Augustinus 15. Trinit. cap. 24. *Qui vident suam mentem, et in ea Trinitatem istam, nec tamen credunt eam esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed non vident per speculum, cum nec ipsum quod vident, sciant esse speculum.*

* d. 3. q. 3.

August.

Ad secundum. Ad secundum de idea, dico quod nulla essentia creata ex hoc solo quod est essentia, est repræsentativa Trinitatis ; sed essentia habens in se quædam producta, in ordine quodam repræsentat Trinitatem sicut imago.

Ad tertium, Memoria formaliter, et non intelligentia producit verbum. Ad ultimum respondetur quod memoria formaliter producit verbum, non autem intelligentia, ita quod Filius formaliter est notitia genita, et Spiritus sanctus amor spiratus. Et his duabus productionibus respondent in mente, sive in intellectu et voluntate dictio et spiratio.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus genuit alium Deum ?

Alens. 1 *p. q.* 50. *memb.* 3. *art.* 2. § 1. D. Bonavent. *hic q.* 2. Richard. *q.* 2. Henric. 2. *p. summ. art.* 53. *q.* 1. S. Thom 1. *p. q.* 39. *art.* 4. Doctor *in Oxon. hic.* Vasquez 1. *p. d.* 157. *c.* 7.

1. Circa distinctionem quartam quæro duas quæstiones : Prima est, *utrum Deus genuit alium Deum ?* Secunda, utrum hæc sit vera : *Deus est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus ?*

Pro parte affirm. argum. primum. Ad primam arguitur quod sic : Deus genuit Deum ; aut igitur se Deum, aut alium Deum. Non se Deum, quia nihil est, quod seipsum gignat, vel generet, ex Augustino, *primo de Trinitate cap.* 1. igitur Deus genuit alium Deum. (August.)

Secundum. Item secundo sic : Generans distinguitur a genito ; sed Deus generat Deum ; igitur Deus distinguitur a Deo ; igitur generat alium Deum.

Tertium. Item tertio sic, hæc est vera : *Deus generat alium*, aut alium non Deum, aut alium Deum ; non primum, quia tunc genitum a Deo esset non Deus ; igitur genuit alium Deum.

Quartum. Item quarto sic : Deus genuit alium habentem divinitatem, quia aliam personam subsistentem in divinitate ; igitur genuit alium Deum. Probatio consequentiæ, Damascenus lib. 1. orthod. capitulo quinto : *Deus est habens divinitatem, sicut homo est habens humanitatem* ; igitur si genuit alium habentem divinitatem, ita genuit alium Deum, quia multiplicata definitione seu descriptione, multiplicatur et definitum, quia convertuntur, et idem significant. (Damasc.)

Contra : Non est alius Deus ; igitur non genuit alium Deum. Antecedens probatur, Deut. 7. *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.* Et hoc probatum est supra distinctione secunda.* Pro negativa. Deuter.

* q. 3.

SCHOLIUM.

Negat Doctor propositionem hanc : *Deus genuit alium Deum*, quia nec alium a Deo, nec alium deitate, vel in deitate, quod secundum regulas Logicæ optime tractat, ostendens quomodo tres istæ propositiones differunt : *Socrates est alius ab homine, est alius humanitate, est alius in humanitate.* De his autem articulis *alius* et *aliud*, videri potest S. Bonav. in 1. d. 21. art. 1. q. 1.

Admoneo hanc eamdem quæstionem paucculis mutatis verbis haberi in scripto Oxonien. ibique moneri in margine illuc translatam fuisse ex Reportatis Parisiensibus. Hujus itaque, non illius operis Anglici, hæc quæstio censenda est. Quod amplius confirmat Codex MS. Vaticanus, in quo non habetur ista quæstio. In aliis Reportationibus, quæ hucusque Scoto attribuebantur, diminute et obscure habetur hæc quæstio, per quod amplius confirmatur, quod in initio hujus operis diximus, has, quas nunc damus, non illas, Scoti opus esse genuinum.

Respondeo ad quæstionem, quod non genuit alium Deum, nam cuilibet entitati formali correspondet adæquate aliquod ens, quod est 2. Resolutio Doct. Deus non genuit alium Deum et quare ?

quod vel quis entitate formali ; ista autem divinitas, quæ est entitas formalissima, quia se tota est forma, non habet aliquid sic sibi adæquate correspondens, nisi Deum. Patet inducendo : Deitas autem est de se hæc ; igitur Deus est de se hic. Ei autem, quod est de se *hic* vel *hoc*, repugnat non identitas ; igitur et alietas, quæ includit non identitatem ; igitur non potest esse alius Deus ; igitur Deus non genuit alium Deum, quia non genuit, quod non potest esse *hoc* quantum ad rem.

3. Confirmatur ex regulis Logicalibus.

Quantum vero ad Logicam dico quod hæc tria differunt : *A* est alius a Deo ; *A* est alius deitate ; *A* est alius in divinitate, sicut et hæc tria differunt : *Socrates est alius ab homine, Socrates est alius humanitate, Socrates est alius in humanitate*. In prima cum dico : *Socrates est alius ab homine*, terminus respectu illius alietatis negatur universaliter, quia illud includit non identitatem ; igitur respectus ibi negatur ; sed non negatur nisi negetur respectu cujuscumque termini, et ideo terminus alietatis confunditur confuse et distributive ; et ideo sequitur : *Socrates est alius ab homine* ; igitur est alius ab isto homine, et ab isto, et sic de omnibus aliis ; et sic etiam sequitur : *A est alius a Deo*, igitur est alius a qualibet persona divina.

Differentia harum trium propositionum.

In secunda cum dicitur : *Socrates est alius humanitate*, humanitas significatur esse formalis ratio differentiæ, sicut in prima *homo* significatur esse terminus differentiæ. In hac autem secunda negatur formalis ratio differentiæ universaliter, quod in nullo individuo conveniunt aliqua per illam formam, per quam hoc differt ab illo ; unde ratio formalis alietatis stat universaliter quantum ad negationem ibi inclusam. Unde sequitur : *Socrates est humanitate alius a Brunello ;* igitur in nullo individuo sunt idem, nec conveniunt in humanitate ; tamen ista formalis ratio differentiæ non stat universaliter, quantum ad illam affirmationem ibi inclusam ; unde non sequitur : *Socrates differt a Brunello humanitate* ; *igitur differt ab illo hac humanitate,* scilicet *Platonis*. Antecedens enim verum est, et consequens falsum, quia in consequente significatur quod humanitas Platonis sit formalis ratio differentiæ, qua Socrates a Brunello differt.

In tertia cum dicitur : *Socrates est in humanitate alius*, alietas notat ibi suum determinabile esse commune utrique differentiæ extremorum, et distingui et dividi in ipsis extremis. Et ideo hæc non est vera : *Socrates in humanitate est alius a Brunello*, quia determinabile alietatis non est commune Socrati et Brunello ; nec dividitur in eis, sed hæc est vera : *Socrates in animali tate est alius a Brunello*, quia animal commune est eis, et distinguitur in eis. Unde in hac tertia propositione alietas connotat aliquam convenientiam extremorum in suo determinabili, et tamen negat aliquam non identitatem eorum in eodem.

Ad propositum : Quam istarum trium significat hæc locutio : *Filius est alius Deus*, dico quod nec primam, quia non sequitur : *Socrates est alius homo* ; *igitur est alius* 4.

ab homine. Antecedens est verum, et consequens falsum. Nec significat secundam, quia Socrates est alius homo a Platone, non tamen Socrates est alius humanitate a Platone, quia humanitas non est formalis ratio differentiæ Socratis a Platone; sed significat tertiam. Unde sequitur : *Socrates est alius homo a Platone*; *igitur Socrates est alius in humanitate a Platone*, et e converso ; et hoc ideo est, quia cum dicitur : *Filius est alius Deus a Patre*, vel *Filius genitus est Deus alius a patre generante* ; *alius* ponit suum significatum per se circa significatum sui determinabilis, denotans ipsum esse commune utrique extremo alietatis, et tamen distingui in eis, quod non convenit Deo, et hoc etiam significatur in tertia propositione prædicta, propter quod idem sunt; ex quo sequitur quod cum hæc sit falsa : *Est alius Deus genitus*, ut nunc declaratum est, hæc erit etiam falsa : *Deus genuit alium Deum.*

5. Ad primum argum. principale. Ad primam rationem dico, quod antecedens est verum : *Deus genuit Deum*, quia termini in concreto possunt supponere pro suppositis, respectu prædicatorum, respectu quorum non extraneantur suppositaliter ; et ideo sicut hæc est vera : *Pater genuit Deum Filium,* ita hæc : *Deus genuit Deum* ; sed consequentia non valet. Unde non sequitur, nec quod genuit se Deum, nec alium Deum. Primum non sequitur, quia non est intelligibile quod idem producat se ; nec sequitur secundum, quia ut dictum est, cum dicitur *Deus, genuit alium Deum*, alietas non notat suum determinabile distingui in extremis, quod non significat in antecedente. Unde sicut propositio est falsa, ubi alietas additur determinabili, quod non est commune suis extremis, sicut hæc est falsa : *Sol est alius mus*, et ideo non sequitur : *Sol generat murem* ergo *generat se, aut alium murem*, sed generat alium, qui est mus. Ideo illa propositio est falsa, in qua alietas additur determinabili, quod non distinguitur in extremis, sicut hæc est falsa : *Pater in deitate est alius a Filio*, et ideo non sequitur : *Deus Pater genuit Deum*, ergo *Deus Pater genuit se Deum, aut alium Deum*, sed sequitur quod genuit alium, qui est Deus, sicut dicit Magister in littera. — Propositio in qua alietas additur suo determinabili est falsa.

Quod si iterum probetur illa consequentia sic, si generat Deum, aut igitur eumdem Deum, aut diversum, quia *idem* et *diversum* immediate dividunt quodlibet ens, *ex* 10. *Metaphys. text.* 12. et si eumdem vel diversum, igitur se Deum, vel alium Deum. — Objectio. — Aristot.

Respondeo, potest concedi quod genuit eumdem Deum, quia sicut *alietas* ponit suum significatum circa suum determinabile denotans ipsum dividi *alietate,* et distingui in suis extremis, quibus est commune, ita per oppositum *identitas* ponit suum significatum circa suum determinabile commune in extremis, denotans ipsum non distingui, nec dividi in eis ; et ideo hæc est vera : *Deus Pater genuit eumdem Deum*, quia Filium, qui est idem Deus, sed non sequitur ex hoc, *igitur genuit se*, quia pro- — Respondetur. — Deus genuit eumdem Deum.

nomen reciprocum notat actum terminari ad idem suppositum, a quo procedit idem actus ille, aliter non esset reciprocum. Unde consequens non solum refert eumdem in essentia, sed etiam in supposito, non tamen antecedens tantum significat, sive refert, sed solum quod genuit eumdem in *esse* divinitatis, et ideo est fallacia consequentis et figuræ dictionis.

6. Ad secundum. Ad secundum, dicendum quod illa deductio reducenda est in duos syllogismos, quorum primus est iste : *Generans distinguitur a genito* ; *Deus est generans* ; *igitur Deus distinguitur a genito*. Alius syllogismus est iste : *Genitum est Deus* ; *Deus distinguitur a genito* ; *igitur Deus a Deo*. In utroque syllogismo est fallacia accidentis, nam in primo major est vera propter formalem oppositionem extremorum ; sic autem extraneatur tertium, in quo sunt idem. Unde universaliter est fallacia Accidentis, ubi major extremitas dicitur de medio secundum illam rationem, secundum quam medium et ejus oppositum essentialiter se habent ad extremum reliquum, ut patet ; et si sic arguitur : *Album distinguitur a dulci* ; *lac est album* ; *igitur lac distinguitur a dulci*, eodem modo peccat alius paralogismus, dum in utroque syllogismo ex distinctione personali seu formali, quæ est inter opposita illa relativa, *generans* et *genitum*, concluditur distinctio essentialis, et non sequitur conclusio illa.

Fallacia accidentis quomodo committitur.

7. Ad tertium. Ad tertium cum arguitur : *Deus genuit alium Deum, vel non*, dicendum est quod neutrum accipitur. Et cum probatur per rationem contradictionis, dicendum quod contradictio est tam in complexis quam in incomplexis, et loquendo de contradictoriis complexis, verum est semper quod altera est vera, et altera est falsa, et sic est in proposito ; hæc enim est falsa : *Deus genuit alium Deum*, et hæc vera : *Deus non genuit alium Deum*, quæ est ejus contradictio, et non ista : *Deus genuit alium non Deum*.

In contradictoriis tam complexis quam incomplexis una semper est vera, alia falsa.

Quod si arguitur quod ad negativam de prædicato finito sequitur affirmativa de prædicato infinito, sicut sequitur : *Homo non est justus* ; *ergo est non justus* ; ergo sequitur : *Deus non genuit alium Deum* ; ergo *Deus genuit alium non Deum*. Objectio.

Respondeo, quod quamvis illa regula sit vera, sicut potest probari per naturam contradictionis, nunquam tamen tenet in prædicatis compositis ; non enim sequitur, *lapis non est lignum album* ; igitur *lapis est lignum non album*. In secunda enim affirmatur aliquid, quod non affirmabatur in prima.

Responsio. In quibus verum sit quod negativam de prædicato finito sequitur affirmativa de prædicato infinito.

Si vero arguatur in contradictoriis incomplexis, dico quod licet de quolibet dicatur altera illorum, non tamen de quolibet dicitur quodcumque prædicatum determinatum per alterum illorum, quia nec ipsum determinabile dicitur de quolibet. Et ideo licet *Deus* vel *non Deus* dicatur de quolibet, non tamen *aliud* sive *alterum* determinatum per *Deum* vel *non Deum*. Et ideo quamvis Deus genuit alium, non tamen alium 8.

Deum, nec alium non Deum, nec est hic contradictio, quia non sequitur cum hoc contradictorio, vel illo ; et hoc in sensu compositionis, quia non ex omnibus divisis sequitur conjunctum.

Concedo igitur quod sequitur, *genuit alium*, igitur *genuit Deum, vel non Deum;* sed non sequitur, *genuit alium, et genuit Deum* ; ergo *genuit alium Deum*, propter variationem alietatis.

9. Ad quartum. Ad quartum dicendum quod non sequitur, *genuit alium habentem naturam divinam ;* ergo *genuit alium Deum*, quia in antecedente subintelligitur substantivum hujus adjectivi *habens*, quod substantivum idem significat quod *persona*. Et circa illud ly *alius* ponit suum significatum *Dei ;* commutatur igitur *hoc aliquid* in *quale quid*, et arguitur ab inferiori ad superius, cum negatione quam importat ly *alius*.

Ad Damasc. Ad probationem Damasceni, respondeo quod descriptio sua est quædam explicatio nominis, non autem per se expressio significationis, quia nomen concretum de per se signato, non importat hoc quod est *habens* sive *habere*, sed tantum ex modo significandi, in quo distinguitur ab abstracto, solum enim concretum importat ipsam formam, quia *album* solam qualitatem significat. Unde importat hoc tantum, quod est *habens* de modo significandi, quia concernit suppositum habens signatum ejus; signatum tamen ejus est abstracti per se, licet modus significandi sit alius ; et ideo in hujusmodi etymologiis et descriptionibus non oportet quod quidquid potest conjungi descriptioni, quod vere possit conjungi cum descripto.

Concretum tantum ex modo significandi importat habere.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus sit Pater, Filius et Spiritus sanctus ?

D. Thom. 1. *p. q.* 39. art. 4. 5. D. Bonav. Durand. *quæst.* 2. Doctor *in Oxon. q.* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *l.* 4. *c.* 6. *et l.* 6. *c.* 7. Vasquez 1. *p disp.* 15.

Quod non, quia hæc est indefinita, cujus nulla singularis est vera. 1. Argum. pro negativa, Pro affirmativa.

Oppositum, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus ; ergo conversa est vera.

SCHOLIUM.

Optime explicat Logice et Theologice hanc esse veram : *Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus*. De quo late in Oxon. hic q. 2.

Dico ad quæstionem quod sic, quia quando illud quod ponit unum extremum in propositione est per se idem illi, quod ponit aliud extremum, propositio affirmativa est vera ; sed *Deus* significat essentiam, quæ est eadem tribus ; igitur, etc. Resolutio est affirmativa.

Dices, pari ratione divinitas est Pater, Filius et Spiritus sanctus, quia conversa vera. Objectio. Dico quod in una propositione est prædicatio formalis, et in alia tantum identica. Solutio.

Dices, quid est pro quo stat prædicatum ? Augustinus 7. *de Trin. c.* 7. dicit, *eo est, quod Deus est ;* igitur concipiendo in intellectu essentiam divinam, prius concipitur ad se, quam cum proprie- 2. Regula. August.

tate incommunicabili, igitur in illo priori habetur per se ens, et sic potest esse idem alicui, cui non est idem, ut in aliqua proprietate incommunicabili, et sic in isto priori concipitur hic Deus, et sic est hæc vera : *Deus est Pater et Filius et Spiritus*, et est propositio singularis, non singularitate incommunicabili, neque suppositio simplex præscindens suppositum. Et forte hoc modo sunt omnes propositiones veræ, quæ prædicant aliquid de Deo trino, ut si ponitur color in tribus superficiebus, et sibi inest disgregare. Uno modo non competit sibi, ut est in hac superficie, nec in ista, sed in aliqua priori.

Ad rationem, patet quod non est indefinita. Ad argumentum.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

Utrum essentia generet aut generetur?

Alens. 1. *p. q.* 42. *memb.* 3. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 36. *art.* 1. D. Bonav. *hic art.* 1. *q.* 1. Richard. *q.* 1. *et* 2. Durand. *q. un.* Gabriel *q.* 1. *art.* 1. Gregor. *q.* 1. Suarez 1. *p.* 11. 3. *t.* 6. *c.* 7. Scotus *hic q.* 1. *et* 1. *Phys. q.* 9.

1. Arg. pro affirmativa. Circa hanc distinctionem quintam quæritur primo: *Utrum essentia generet vel generetur*? Quod sic, 7. de Trin. c. 4. *Idem dicitur, cum dicitur nata sapientia, ac si dicatur essentia cum relatione*, ita quod *sapientia* essentiam dicit, et *nata* relationem.

Richard. Secundum. Item Richardus 6. *de Trinit. cap.* 12. dicit quod aliqui proterve negant essentiam generari vel generare, et tamen concedunt substantiam gignere substantiam, et multas auctoritates ducunt contra se, et paucas pro se.

Tertium. Item, essentia est Pater; igitur essentia generat, quia pater et generans se habent, sicut subjectum et passio.

Quartum. Item, essentia est pater Filii; igitur essentia generat.

Quintum. Item, essentia prædicatur de Patre per se primo modo, quia Pater est essentia; igitur potest supponere pro eo; igitur sicut illa est vera: *Pater generat*, ita ista videtur esse vera: *Essentia generat*, prout supponit pro patre.

Item, Genitum in quantum genitum est aliquid, quia non est nihil; igitur essentia est, quia nihil est aliquid in divinis, nisi essentia. Sextum.

Oppositum, Magister in littera. 2.

In ista quæstione erravit Joachim, qui imposuit Magistro Petro errorem. Primo in hoc, quod dixit quod est una res, quæ non spirat, neque spiratur, neque gignit, neque gignitur; et sunt tres personæ, generans, genitum, et spiratum; igitur oportet eum ponere quaternitatem. Error Abbatis Joachim.

Secundo posuit iste Joachim unitatem personarum quadam congregatione, sicut est Ecclesia una, quia congregatio fidelium.

Contra, hæc est vera: *Essentia communicatur*, et tamen non per se primo modo, quia communicatio importat relationem, quæ non est de conceptu substantiæ. Objectio prima.

Item, hæc est vera: Essentia est abstracta, essentia est intelligibilis abstractissime accepta, essentia bona, quia passio verificatur de subjecto per se secundo modo, quantumcumque abstrahitur, et hæc simpliciter: *Essentia est alba, vel non alba;* quod verificatur de quolibet incomplexo, et tamen non primo modo dicendi per se, ideo dicitur quod major est falsa. Secunda.

Item essentia est eadem sibi; igitur refertur secundum rationem, Tertia.

ideo dicitur quod hæc est falsa, essentia generat, quia iste actus dicit relationem realem communicari relationi rationis tantum, cum dicitur quod de essentia sic accepta nihil verificatur, nisi ipsamet, quia potest abstrahi ab isto gradu, quem consequitur passio, si ista sit res alia a subjecto, et sic dicit Avicenna : *Equinitas est tantum equinitas*, 5. Metaphys. cap. 1. quod si aliquid de ea verificaretur inquantum talis, esset de ejus essentia.

Avicen.

3. Sed illud non concludit, quia ly *inquantum* potest dicere præcisam rationem subjecti, vel declarare compositionem. Primo modo est iste intellectus, quidditas præcisissime accepta est tantum quidditas, ita quod de illa neutrum contradictoriorum disparatorum dicatur, et hoc est falsnm. Vel est iste intellectus, quod quidditas inquantum quidditas sit alba, ita quod prædicatio sit formalis et essentialis, et sic nihil extrinsecum de ea verificatur. Vel dicitur quod potest intelligi una circumscriptio, cum solum intelligitur quidditas præcise, vel ulterius, quod nihil de ea verificatur, nisi quod est de essentia, et tunc non est concedendum quod sit alba, nec non alba. Sed primo modo concedendum est alterum, quia 2. Phys. text. 18. *Abstrahentium non est mendacium*, quia quantumcumque præcise acciperetur in intellectu, nihil tollitur in re.

Dictio inquantum, quid significet ?

Aristot.

4. Istud secundum Magistrum Petrum est error, quia essentia divina non est divisibilis, et dicit Papa quod sic sunt tres personæ unus Deus, sicut eis competit *unum*. De primo dicto concedimus universaliter antecedens Magistri Petri, scilicet quod est una res, quæ neque gignit, neque gignitur, neque spirat, neque spiratur; et non sequitur, igitur datur quaternitas in divinis, quia quando aliqua ponunt in numerum, oportet quod connumerando quodlibet cum quolibet ponat in numerum, sic non est de essentia respectu personarum.

Quid e ponere in numerum.

Dico ergo ad quæstionem, quod essentia non generat, quia res generans generat rem distinctam; igitur si essentia generat, rem distinctam ab ea generat; sed talis non est in natura divina.

Resolutio Doctoris. Quare essentia non generat ?

Item arguitur : Forma non agit, sed compositum subsistens; igitur neque essentia, cum sit forma. Sed illud non valet, quia causa quare forma non agit in creaturis, est, quia non est per se existens, sed essentia est per se existens.

Item, arguitur, operatio distincta non est nisi distincti entis ; sed generatio est operatio distincta ; ergo etc. sed hæc est eadem cum prima ratione.

SCHOLIUM.

Resolvit hanc esse falsam, *essentia generat*, quia quando subjectum est ultimate abstractum, et prædicatum non potest prædicari nisi formaliter, propositio non est vera, nisi in primo modo dicendi per se, *essentia* est tale abstractum, et *generat* tale prædicatum, etc. De hac regula Doctoris, Tartaret. Leuchet. Mayronis, Bargius, Vorillon hîc, et alii Scotistæ varias ponunt limitationes et explicationes. Bargius refert et rejicit multas ex his, docetque has esse in rigore falsas : *essentia est una bona, amata*, etc. quia ultimate abstractum secundum Logicos includit hoc syncategorema *per se*, quod concedit Occham, et alii Logici communiter, quos vide si lubet. Subtilem doctrinam tradit inter solvenda argumenta, de quibus latius in Oxonien. hîc q. 1. a n. 8.

5. Ideo dico ad quæstionem, quod essentia non generat, nec generatur. Primum patet, quia quando subjectum est abstractum ultimata abstractione, et prædicatum non potest prædicari, nisi formaliter de subjecto, propositio talis nunquam est vera, nisi sit per se primo modo; sed essentia est abstracta ultimata abstractione, et hoc, prædicatum *generat*, non potest prædicari, etc. Major patet, quia multæ sunt abstractiones, quædam accidentis a subjecto, quædam communis a supposito. Etiam respectiva abstrahuntur a fundamento, a subjecto, et a re alia, et ultimo quidditas a supposito, ita quod ultima abstractio est, quando consideratur quidditas formaliter absque omni eo quod non est inclusum in ea formaliter. Sic essentia est abstracta, et regula est in divinis, quod adjectivum nunquam prædicatur, nisi formaliter, quia ex ratione formali significat naturam adjacentem, et quanto magis est adjectivum, tanto magis adjacet ex sua ratione formali, et nullum verbum, nullum participium potest prædicari in divinis, nisi prædicatione formali. Ex his patet major et minor.

Regula de abstractis, ultima abstractione.

Triplex abstractio a subjecto, ab hoc et fundamento, et individuis. Regula in divinis servanda.

6. Ad primum principale, cum dicitur, *idem dicitur, cum dicitur verbum et sapientia nata*, Magister respondet quod intelligitur, Filius est essentia, hoc est illud, pro quo supponit esse essentia, quia *sapientia* stat ibi pro hypostasi, per Magistrum.

Argumenta contraria solvuntur.

Dices, qualiter ergo non potest essentia supponere pro hypostasi, prout sapientia? Dico quod quia sapientia non abstrahitur a principio operativo, sed essentia.

Essentia plus abstrahit quam sapientia.

Ad dictum Richardi, quod si loquatur contra Magistrum Sententiarum, dico quod ipse Magister habet pro se auctoritatem Ecclesiæ, quæ est maxima, ideo potest dicere quod substantia generat substantiam, et non essentia essentiam. Si loquatur Richardus contra alium, qui utitur nomine *sapientiæ*, sicut Græci male loquuntur de ea, tunc habebit multas auctoritates contra se, et paucas pro se.

Ad secundum.

Ad aliud, non sequitur: *Pater generat, igitur essentia*, quia substantiva possunt prædicari per identitatem, sed adjectiva non nisi per formalitatem. Et cum dicitur, de quo prædicatur subjectum, et passio, verum est ubi passio potest habere eumdem modum prædicandi. Si vero subjectum potest prædicari identice, et passio tantum formaliter, non oportet, et sic est hîc.

Ad tertium. Subjectum et passio an prædicantur de eodem?

Ad aliud dicit unus Doctor:* *Essentia est pater filii*, etc. Primo recitando opinionem Fratris Alexandri distinguentis ex eo quod *pater* accipi potest substantive, et sic est vera, vel adjective, et sic est falsa. 7.

Ad quartum. * Henricus in summa prima parte q. 20. memb. 3. art. 1.

Similiter recitat opinionem Præpositivi ponentis propter duas rationes, quod est simpliciter vera. Ultimo dicit ipsemet quod est simpliciter falsa, quia nomina imposita a potentia activa vel passiva, maxime significant adjacentiam, et quanto magis a potentia activa, tanto magis adjacentiam, quia verbum infinitum propter infinitatem, et ejus indeterminationem minus adjacet, quam alia verba. Et nomen neutrius generis minus adjacet, quam masculini vel fœminini, et ideo potest esse neutrius generis substantivati. Et dicit

Opinio Alensis. Opinio Præpositivi.

quod sic debet converti: *Pater filii est essentia; ergo aliquid, quod est essentia, est pater filii*; et non in istam: *Essentia est pater filii.* Et hæc est potissima ratio Præpositivi.

6. Ad secundam rationem Præpositivi respondet, cum quærit: *Essentia est pater*, aut alicujus, aut nullius, etc. Dicit quod non sequitur, sed est figura dictionis, sed dandum est *non alicujus.*

Impugnatur Henr. Contra illud: Aut pater habet conceptum ad se, aut ad alterum? Non ad se, quia ut sic, non concipitur ut pater; ergo necesse est quod conceptus ejus sit ad alterum.

7. Confirmatur, impossibile est patrem magis indeterminate concipi quam paternitatem; sed conceptus paternitatis est ad alterum, etc. Vel illud, quod dicit de conversione, non valet, quia dicit quod propter expressionem filii non potest pater supponere, nisi adjective in prædicato, cum dicitur *essentia est pater filii;* igitur nec sic dicitur *filii est essentia* ex parte subjecti; igitur ista est neganda tanquam incongrua. Ideo dico, sicut dixit Alexander, quod conversio mutua tenet in relativis, de quibus relationes dicuntur formaliter, sicut de Socrate et Platone. Sed quando relationes tantum dicuntur de relativis identice, non tenet consequentia, quia quando relativa nata sunt construi cum correlativis in determinato casu, totum quod construitur ibi, denotatur correlativum, ita quod totum denotatur esse correlativum, ideo ponatur tam in antecedente quam in consequente, et tunc talis conversio non tenet in talibus.

Resolvit cum Alensi quando tenet consequentia in relativis.

8. Ad aliud principale: *Quidquid prædicatur de aliquo potest supponere pro eo.* Verum est si prædicatur per se formaliter, sed non oportet, si prædicetur tantum identice, ideo hîc nulla conclusio sequitur ex talibus præmissis; non enim sequitur ubi prædicatio est identica, quia talis non permittitur in talibus terminis, neque ubi est prædicatio formalis, quia talis non fuit in præmissis.

Ad quintum. Quod prædicatur de aliquo, an supponit pro eo?

Ad sextum. Ad aliud, quod *genitum in quantum genitum, est aliquid,* verum est, accipiendo *aliquid* communiter, ut distinguitur contra *nihil.* Sed si capiatur stricte, ut est ad se, non oportet.

9. Secundum principale patet, scilicet quod essentia non sit genita vel producta; in producto enim oportet distinguere terminum primum et terminum formalem. Terminus primus est totum compositum ex 7. *Metaphys. text. Comment.* 26. sed terminus formalis est forma tantum 2. *Physic. cap.* 6. et uterque per se est terminus generationis, quæ est via in naturam, et forma et finis generationis coincidunt. In producente autem est distinguere rationem producendi, et ipsum per se producens; ratio producendi est forma tantum, ratio producentis respiciendo ipsum producens est totum. Si igitur arguitur, essentia est communicata, igitur producta, dico quod non sequitur, quia *productum* dicit terminum primum compositum ex relatione et essentia. Sicut ibi est compositio, quantum ad modum concipiendi nostrum; sed *communicatum* dicit terminum formalem tantum, ideo essentia potest communicari, non autem produci, unde *pro-*

Terminus duplex primus, et formalis. Aristot.

Essentia quare communicatur non producitur?

duci dicit relationem realem, sed *communicari* relationem rationis.

QUÆSTIO II.

Utrum filius Dei sit genitus de substantia Patris?

Alens. 1. *p. q.* 42. *memb.* 4. *art.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 41. *art.* 3. D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 2. Richard. *q.* 3. Capreol. *q.* 1. Gregor. *q.* 2. *art.* 1. Doctor *in Oxonien. q.* 2. *et* 9. *Metaphys. q.* 10. 11. 13. *et Collat.* 2. Vasquez 1. *p. d.* 162. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 6. *c.* 6.

1. ugust. umen- n pri- um pro gativa ecun- um. Quod non, per Augustinum 7. de Trinit. *c.* 14. quia *tres personæ non sunt de eadem substantia.*

Item, Filius non est Filius substantiæ Patris; igitur neque genitus de substantia Patris, quia præpositio cum suo casuali, notat tantum distinctionem, et non majorem, quam denotatur per Genitivum.

tium. Item, hæc præpositio *ex*, aut denotat distinctionem, aut non? Si sic, cum substantia non distinguitur a filio, sequitur quod non sit de substantia, etc. Si non, videtur falsa, quia generans distinguitur a genito; igitur, etc.

affir- tiva. gust. Oppositum, Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 9. ubi tractans illud ad Colossen. 1. *Transtulit nos in regnum filii charitatis suæ*, ait, *filii charitatis suæ* idem esse quod *filii substantiæ suæ*, et contra Maximinum, et Magister in littera.

Item, in creaturis non est filius nisi sit de substantia Patris, quia in inanimatis non dicitur genitum filius, quia non est de substantia generantis; ergo in animatis propter perfectionem, filius erit de substantia patris; ergo in divinis.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, scilicet filium generari de substantia Patris, ut de quasi materia, explicatur clare, et comprobatur, de quo latius in Oxonien. q. 2. collat. 27.

Dicitur ad quæstionem quod sic, quia sicut in substantia creaturæ aliquid est potentiale præsuppositum generationi, quod dicitur materia, aliquid acquisitum per generationem quod dicitur forma, et tertium productum resultans, quod dicitur compositum; sic in divinis est essentia quasi materia; proprietas quasi forma; et persona quasi compositum; ideo dicitur, filius est de substantia Patris, quasi de materia, quia non est de nihilo, quocumque modo accipitur *de*, sive *de nihilo* negando *de*, sive affirmando *de*, tanquam de materia, ita quod esset de nihilo tanquam de materia, vel de nihilo, quia post nihil. Nec sufficit dicere secundum istos, quod est de aliquo tanquam de principio originante, quia adhuc restat quærere, si sit de nihilo, vel de aliquo tanquam de materia, vel quasi, quia creatura etsi sit de nihilo, habet tamen productivum, vel originans, et est vera substantia de causa. 2. Sententia Henr. sum. art. 54. q. 3. et quodl. 8. q. 9 et Goffred. q. 9.

Contra ipsos ipsimet objiciunt sic: Actus purus non potest esse in potentia ad aliquid, nec quasi; ergo cum essentia sit actus purus, ipsa non est quasi potentia. Replica Henrici contra se.

Item, una est substantia trium; igitur si Filius est de substantia Patris, ergo est de substantia Filii. Altera.

Dicunt ad primum, quod aliquid potest esse in potentia ad aliquid multipliciter; vel tanquam ad ali- 3. Solutio ejus ad primam.

Aliquid est in potentia multipliciter.

quid differens re, sicut materia est in potentia ad formam; vel tanquam ad aliquid indifferens intentione, sicut genus est in potentia ad differentiam, et contrahitur per illam. Tertio modo, aliquid est in potentia ad aliquid sola ratione differens, et semper actu conjungitur. Primo modo, dicitur quod aliquando illud acquiritur per generationem, aliquando per alterationem. Generatio est ad rem aliam in creaturis, et subjectum est mere ens in potentia, et est ad ens simpliciter. Alteratio est ad ens imperfectum, et subjectum est simpliciter ens, ideo istæ mutationes differunt a generatione in divinis. Genus similiter est in potentia ad absolutum, et ad differens intentione, et contrahitur per differentiam, quorum nullum est in divinis, quia ibi potentia est omnino indistans ab actu, et differens sola ratione, et sic actus purus est in potentia.

Ad secundam.

Ad secundum, dicitur quod ratio procederet, si esset de substantia absolute; ideo dicitur quod est solum de substantia, ut est Patris.

4\. Confirmationes ex Goffredo ad sent. Henrici.

Confirmatur opinio, quia illud est subjectum generationis, quod manet sub utroque terminorum; sed hujusmodi est essentia in divinis.

Secunda confirmatio.

Item, idem est subjectum generationis, et quod recipit formam; hujusmodi est essentia.

Tertia.

Item, cujuscumque potentiæ activæ correspondet potentia passiva; ergo illi potentiæ activæ, quæ dicitur fœcunditas Patris, correspondet potentia passiva, non alia quam essentia, etc.

Quarta.

Item, si ignis generaret ex se ignem, sic esset materia ignis generati in potentia, sicut nunc est materia aeris, ita quod non variat potentiam passivam, sive producens producat ex se, vel ex alio; sed in divinis si esset generatio ex alio, oporteret ponere potentiam passivam.

Aliquid test du citer ge rari.

Sic dicentes dicunt quod aliquid generari, est dupliciter, subjective et objective; materia generatur subjective, sicut patet 5. Physic. text. 4. *quod generatur, non est, quod movetur, est*; non autem objective, sicut patet 7. *Metaph. text. Com.* 26. non generatur æs, nec sphæra; sic essentia quæ est quasi materia, generatur non objective, sed subjective. 5.

SCHOLIUM II.

Refutat dictam sententiam Henrici et Goffredi multis modis; tum quia essentia est terminus formalis generationis, quod late probat; ergo non quasi materia, quia hæc supponitur termino; tum Filius haberet essentiam prius, quam generatione acciperet; tum esset Filius simul origine cum Patre, quia quasi materia est simul cum originante. Deinde activum prius respicit passivum quam terminum; at memoria fœcunda non prius respicit realiter essentiam quam Filium. Demum ex Augustino.

Rejici sentent prædic Esse divina est mat nec q mate

Contra ista arguitur multipliciter, et probatur quod in divinis non sit materia, nec quasi materia. Primo sic: Essentia divina est formalis terminus generationis Filii; igitur non est materia, nec quasi materia, de qua producitur Filius. Antecedens probatur per quinque argumenta, uno modo sic: Nulla entitas simplex habetur per productionem, nisi sit terminus formalis illius productionis, aut contenta in termino formali, sed essentia, si non sit terminus 6.

Ante deus p batur m

formalis, non est contenta in termino formali, quia relatio non continet per identitatem essentiam, quia non est formaliter infinita; essentia vero divina est formaliter infinita; igitur cum essentia non possit contineri in relatione, ut in termino formali, sequitur quod ipsa sit formalis terminus.

Aristot. secundo.

Item secundo sic, 2. *Physicorum*, *cap.* 6. dicit Philosophus quod generatio dicitur natura, quia est via in naturam; ergo natura est formalis terminus generationis, et non proprietas individualis individuans naturam, cum natura non sit primus terminus generationis, sed compositum; igitur multo magis in divinis essentia erit formalis terminus productionis, sive generationis, et non relatio.

Natura est formalis terminus generationis creatæ.

7. Item tertio sic: Mutatio et omnis per se productio ponitur in genere termini *ad quem*, et maxime in genere termini formalis; ergo in divinis non esset generatio, sed adaliquatio, si relatio esset formalis terminus productionis divinæ. Consequentia probatur tripliciter, uno modo sic: Eadem persona non potest habere essentiam illis duobus modis, scilicet ut principium potentiale et materiale, vel quasi materiale, et ut terminum formalem; igitur si sit terminus formalis productionis, non poterit esse quasi principium materiale. Antecedens probatur sic: Quoniam si aliqua persona haberet essentiam illis duobus modis, prius haberet eam, quam haberet eam, quoniam productum ex principio materiali vel ex quasi principio materiali prius intelligitur habere principium materiale quam terminum formalem, qui dat *esse* principio materiali, et qui recipitur in principio materiali; igitur si esset principium materiale productionis, et terminus formalis, idem haberetur ante se ipsum; unde sequeretur quod persona duplici modo habendo essentiam bis esset Deus, quia quoties haberet essentiam, toties esset Deus.

Probatur tertio.

Si relatio esset terminus formalis productionis divinæ illa non esset generatio.

Consequentia hæc probatur tripliciter.

Primo sic: Principium materiale vel quasi tale et terminus formalis non coincidunt.

8. Item, consequentia illa secundo probatur sic: Communicatio principii materialis, sive quasi materialis, præintelligitur productioni termini formalis; ergo si essentia sit communicata in divinis per modum principii materialis ipsi Filio, prius intelligitur communicata quam Filius producitur, sicut materia generationis præintelligitur aliquo modo ipsi termino; et sic ante productionem Filii intelligetur essentia communicari.

Secundo probatur.

Item, si intelligatur communicata, ergo intelligitur communicata, quasi materia; igitur intelligitur ut simul communicata simultate originis, quia quasi materia simul intelligitur cum originitate, si est ibi quasi materia, et idem est terminus formalis, ut probatum est; igitur simul origine intelligitur secunda persona cum prima.

Tertio.

9. Item, omne principium reale entis realis habet aliquod *esse*, secundum quod principiat; si ergo essentia habet rationem quasi materiæ, ut sic habet *esse* ad se, vel ut in persona. Si ad se, cum sit eadem substantia termini, ergo Filius esset de substantia Filii; si essentia habet *esse* ut in persona, ut principiat, aut in secunda aut prima? Si in secunda, igitur sunt duæ personæ

Quarto.

Si Filius esset de substantia Patris, esset de substantia sua.

ante terminum generationis, quia ut principiat, præintelligitur ut in secunda persona; si habet *esse* in prima, et secundum idem *esse*, est aliquid materiale principium generationis, et recipit *esse* in termino generationis; ergo penitus secundum illud esse, quod habet in Patre, recipit terminum formalem, et per consequens Filius et Pater sunt una persona.

Quinto.

Item, sol respicit diaphanum, ut potentiam receptivam, et prior est habitudo solis ad diaphanum quam ad productum; quandocumque enim agens requirit aliquid patiens secum, prior est habitudo istorum ad se, scilicet agentis et patientis, quam ipsorum ad productum, vel saltem æque prima; sed nihil rationis requiritur ad ens reale, neque simul, neque prius; sed fœcunditas activa non habet respectum realem prius ad essentiam quam ad Filium.

Nihil rationis requiritur ad esse reale.

Sexto ex August.

Item, Augustinus contra Maximinum lib. 3. cap. 15. *sicut Filius, quia non est de nihilo, est de substantia Patris, sic Spiritus sanctus de utroque.* Ita concedit Filium non esse de nihilo, quomodo Spiritus sanctus est de substantia Patris et Filii; sed hoc non est per receptionem, sed magis per expressionem; ergo, etc.

SCHOLIUM III.

Filium non esse de essentia quasi de materia optime explicat, declarans ex imperfectione generationis creatæ provenire, quod exigat materiam, qua ratione nullum creatum creare potest. Hac ergo imperfectione exclusa, generans in divinis non petit quasi materiam. Secundo, quia convenit essentiæ non ut materia, sed ut forma, alioquin non posset esse in gignente et genito. Tertio causa perfectissima nihil requirit secum ad agendum.

Resolutio quæstionis.

Ad quæstionem igitur respondeo, declarando duo: Primo, quod Filius non est de substantia Patris, ut quasi de materia, ita quod essentia in divinis nullo modo habet conditionem materiæ, ut de ea producatur Filius. Secundo, quod vere concedendum est et absolute, quod Filius est de substantia Patris. Primum probo tripliciter, primo propter differentiam inter productionem vel generationem et mutationem. Et quomodo generatio, ut importat productionem, vere sit in divinis, quæ non requirit principium materiale, nec quasi materiale. 10.

Filius non est de substantia Patris quasi de materia.

Probatio prima ab exemplis.

Exemplum pono tale, si poneretur aliqua materia ordine quodam recipere diversas formas, ita quod manens sub una, ut sub forma ignis, reciperet formam aeris, nihilominus mutaretur, licet non mutaretur mutatione corruptiva formæ præcedentis, mutaretur tamen mutatione acquisita; unde et aliter se haberet nunc quam prius. Ex alia parte si ponatur quod anima primo det *esse* cordi, et per hoc ordine quodam manui et pedi, ita tamen quod non sint partes unius totius, sed quod sint per se subsistentes, idem *esse* habentes, anima non mutaretur, quia non se haberet aliter quam prius, quia nullum *esse* acquireret, quamvis uni daret *esse* cui non prius; sic quodammodo in proposito. Si poneretur, secundum prædictam opinionem, quod essentia esset quasi materia, et relationes supervenientes ordine quodam essent respectu ejus, ut actus, et formales ter-

mini productionis ; essentia intelligeretur quasi mutata, ut patet de creatura, si ponatur ab æterno, licet realiter nunquam mutata fuerit a non *esse* ad *esse*. Tamen intellectu nostro intelligitur ut mutata, et sic intelligeretur in proposito ; sed hoc non sequitur si intelligatur secundo modo, ita quod essentia communicetur, ut terminus formalis, qui det *esse* et subsistentiam relationibus, non quod relatio perficiat essentiam ut actus, tunc enim essentia nullo modo intelligitur ut mutata.

11. Probatio secunda. Nihil convenit divinæ essentiæ nisi ut forma.

Secundo, hoc probatur sic : Nihil convenit essentiæ divinæ, ut essentia est, quin illud sit proprium formæ ; igitur non debet dici quod essentia habeat in generatione Filii, quasi rationem materiæ. Antecedens probatur sic, quia si aliquid proprium materiæ attribueretur essentiæ in generatione Filii, hoc maxime esset, quod maneret sub utroque termino ; sed hoc non convenit sibi, quia impossibile est eamdem materiam numero manere sub forma generantis et geniti, quia non potest eadem materia perfici simul sub duabus formis ultimis, quæ dant materiæ *esse* completum. Sed tamen forma potest dare *esse* duabus materiis simul, sive uni materiæ, quam non prius informabat, ut patet in augmentatione, ubi corrupta forma alimenti de novo anima, sive forma carnis, perficit materiam alimenti ; igitur ex hoc quod essentia est sub forma relativa in Patre et in Filio, sub forma relativa Filii, non sequitur quod sit sub utroque termino, sed potius sequitur quod forma eadem det *esse* duobus terminis.

Eadem materia non potest esse sub duabus formis ultimis, sed eadem forma potest informare duas materias.

Probatur tertia.

Tertio sic : Genera causarum non se habent in perfectione ex æquo, imo causæ intrinsecæ includunt aliquam imperfectionem, causæ vero extrinsecæ non ; et quia omne imperfectum reducitur ad perfectum, oportet ut causalitas causarum intrinsecarum reducatur ad causalitatem nobiliorem causarum extrinsecarum ; illa igitur ex quo omnes aliæ ad ipsam reducuntur, non requirit aliam causam secum concausantem ; efficiens ergo primum ad quod omnes aliæ reducuntur, non requirit ad sui causationem aliam causam concausantem.

Causa extrinseca est perfectior intrinseca.

Primum efficiens non requirit concausationem.

Et hoc in causatione patet, ubi solum producitur aliquid sine mutatione, quia non est ibi aliquid quod aliter se habeat nunc quam prius ; igitur similiter in ordine principiorum erit status ad aliquod principium, quod habet primitatem in principiando, et quod non requirit principiationem alicujus alterius principii, et per consequens principiabit sine aliquo alio principiante ; igitur Pater, cujus est prima ratio principiandi, non requirit aliam principiationem secum principiantem, in producendo Filium, sed totum sibi communicabit et producet.

SCHOLIUM IV.

Filius est de substantia Patris, ut loquuntur Sancti, et ly *de* denotat simul originationem et consubstantialitatem ; quod clare explicat, et etiam quo actu quis efficitur Pater.

Quid sit esse de substantia Patris.

Secundum principale declaratur, scilicet quod Filius vere est de substantia Patris, et proprie, quia esse de substantia Patris, non est aliud nisi consubstantialitas originati cum

originante, sicut secundum communem modum loquendi dicimus quod iste annulus est de auro, quia potuit aurum præfuisse. Et si non, tunc diceremus quod ille annulus est aurum, et non de auro, et si aurum præfuit alicujus, quod iste annulus

Filius vere est de substantia Patris. August.

est de auro illius. Sic hîc Filius est de substantia Patris, ideo dicit consubstantialitatem in origine. Sic loquitur Augustinus *de natura boni*, *cap.* 17 ubi loquitur de hac materia.

13. Filius verius de forma, quam de materia Patris.

Secundo dico, quod sic est proprie de substantia, quod excludit omni modo esse de nihilo, quia in creaturis dicimus quod Filius est de substantia Patris, quia de aliquo materiali abscisso, non quia sit de materia Patris, nec de forma, sed verius est esse de forma quam de materia; ergo cum in divinis Filius sit de forma, verius est de substantia Patris quam aliquis Filius in creaturis.

Item, Pater non dicitur pater in creaturis, nisi per actum decisionis seminis, licet enim alterationes mediæ requirantur ante formationem prolis, sed magis est propter imperfectionem; verius enim esset Pater

Quo actu sit quis Pater?

si statim produceret Filium perfectum in actu decisionis seminis, et formalius esset Pater, si formalis terminus decisionis esset statim suppositum subsistens; sic est in divinis.

Contra: Illud quod communicatur, in quantum tale alicui communicatur; sed relatio non potest præintelligi tanquam cui communicatur; ergo oportet quod essentia sit illud quod prævidetur. Et hæc quarta difficultas, quæ ponitur alibi, scilicet in primo Anglicano. *

* Vide Oxonien. hic n. 18.

Dico, quod duplex est communicatio: Una, qua communicatur aliquid existenti, et alia est communicatio, qua aliquid communicatur alicui, ut ipsum sit. Prima est imperfectionis, ut quando scientia communicatur animæ, et universaliter accidens communicatur subjecto. Secunda est simpliciter perfectionis, sicut quando communicatur *esse* totale; sic est in divinis; ideo non oportet ibi præintelligi relationem subsistentiæ.

Communicatio existenti est imperfectionis.

Ad rationes pro opinione Henrici.

Ad rationem pro parte opposita: Ad primam dico quod non est de aliquo tanquam de materia, sed est de aliquo tanquam de forma.

Ad confirmationem ex Goffredo. Manens simul in generante et genito non est materia.

Ad aliud confirmans opinionem, dico quod concludit oppositum, quia quod manet idem numero in generante et genito, nunquam est subjectum, nec materia, sed ut forma, vel actus in utroque.

Ad secundam.

Ad aliud dico quod essentia respectu suiipsius non est materia, neque *quod*, neque est relatio primus terminus generationis, neque formalis. Primus enim terminus est persona, et terminus formalis est essentia.

Ad tertiam et quartam. Primæ potentiæ activæ non correspondet passiva.

Ad aliud dico, quod primæ potentiæ activæ non correspondet potentia proprie passiva ex æquo, ut patet de potentia creandi; sic enim non esset simpliciter prima. Respondet tamen, potentia obedientialis, et ita sequitur, Pater est fœcundus active; ergo Filius est producibilis; et ita respondetur ad instantiam de igne.

Ad primum argumentum principale.

Ad primum principale, dico quod tres personas ex eadem substantia non dicimus, sed producta persona est de substantia non absolute, sed de substantia Patris.

Ad secundum. * Bonav.

Ad aliud dicit unus Doctor * quod

Artic. 1. q. 2. Verbum est Filius substantiæ Patris, an sit propositio vera. hæc est propria, Filius est Filius substantiæ Patris, quia Filius est Filius Patris, qui est substantia.

Sed dico quod ista non est admittenda, sicut nec ista: Iste canis est pater Socratis, esto quod sit pater, et quod sit Socratis, quia quando relativum construitur in determinata habitudine casuali cum uno correlativo, denotatur totum illud habere rationem alterius extremi relationis.

Rejicitur solutio Bonav.

Ad tertium. Ad aliud dico, quod *ex* denotat distinctionem et consubstantialitatem, ideo non absolute distinctionem.

Ad rationes in oppositum. Ad illa in oppositum patet quod cum Augustinus dicit: *Filius charitatis suæ*, hoc est, dilecti per charitatem.

QUÆSTIO III.

Utrum relatio in divinis sit actus essentiæ?

Vide Doctores citatos in quæstione antecedenti. Scotum *in Oxoniensi hîc q.*2. *a num.* 44. *et coll.* 23. *et* 24.

1. Quæritur tertio propter dicta in quæstione præcedente: *Utrum relatio in divinis sit actus essentiæ?* Quod sic videtur. Nunquam ex duobus fit unum, nisi alterum sit actus, et alterum sit potentia, quia ex duobus in quantum sunt ambo in actu, non fit unum *ex* 7. *Metaphys. text. Comment.* 49. Sed persona est una ex essentia et relatione, et relationis essentia non est actus; ergo oportet quod sit actus essentiæ.

Pro parte affirmativa arg. primum.

Aristot.

Secundum. Item secundo sic: Nunquam fit aliquid unum ex duobus, nisi alterum illorum sit alio; igitur cum persona sit unum suppositum constitutum ex essentia et relatione, et essentia non est in relatione, oportet quod relatio sit in essentia; igitur relatio est actus essentiæ.

Tertium. Item tertio sic: Relatio est in fundamento; sed fundamentum videtur potentiale esse respectu illius, quod fundatur in illo; igitur, etc.

Quartum. Item quarto sic: De ratione actus est quod separet et distinguat; igitur illud maxime habebit rationem actus, quod maxime separat et distinguit; hoc autem in divinis est relatio, et non essentia; igitur relatio est actus respectu essentiæ.

Pro affirmativa. Contra, ubi est actus et potentia, ibi est compositio; igitur si relatio vere sit actus respectu essentiæ, persona vere erit composita, quod falsum est.

Hîc dicerent sequentes opinionem Gandavensis in præcedenti quæstione, quod cum Filius generetur de substantia Patris, quasi de materia, quod relatio respectu essentiæ se habet per modum actus, et essentia per modum potentiæ; sed rationes quæ sunt contra illam opinionem sunt contra istam. 2.

SCHOLIUM.

Resolvit relationes non esse actus eam actuantes vel distinguentes, primo, quia essentia est primus actus, et infinitæ perfectionis. Secundo, ubi relatio est actus fundamenti, ibi secundum fundamentum aliquid refertur, sicut Pater albedine est similis, sed nulla persona per essentiam refertur. Deinde explicat quomodo in hoc constituto ex essentia et relatione, unum non sit actus alterius; late et clare hæc discutit in scripto Oxonien. hîc q. 2. a num. 16. atque essentiam esse fundamentum relationum non perfectibile, sed tanquam formam, in qua natæ sunt subsistere.

Respondeo igitur ad quæstionem,

Resolutio quæstionis.

quod relatio non est actus, nec essentia aliquo modo actuabilis est per eam, sed est per actus cui repugnat omnis actuabilitas. Hoc declaratur dupliciter, primo ex contrario ordine generationis et perfectionis in creaturis, et ex uniformi ordine originis et perfectionis in divinis, in quibus non est imperfectio, sed omnis perfectio, quia in creaturis quod est primum via perfectionis, est ultimum via generationis, et e contra. Sed in divinis ordo originis et perfectionis pari passu currunt; ergo essentia, quæ est primum perfectione, est primum origine; igitur sicut in creaturis primo inquiritur materia origine, ita in divinis primo actus et forma. Sed relationes non sunt formaliter infinitæ, neque ejusdem ordinis cum essentia; ergo quod primo invenitur in divinis, est actus et perfectio simpliciter.

Dupliciter declaratur.

Prius perfectione est posterius generatione, et e contra in creatis, in divinis non ita.

Secundo declaratur.

Item secundo sic: Ubi relatio est actus fundamenti, ibi suppositum habens fundamentum dicitur referri secundum illud fundamentum, ut Socrates dicitur similis secundum albedinem. Sed ista est falsa secundum Augustinum 7. de Trinitat. cap. 6. *Pater Deitate est Pater*; igitur relatio non est actus sui fundamenti in Patre.

August.

3. Sed restat videre quomodo ex essentia et relatione est unum per se, et tamen quod unum non sit actus respectu alterius?

Ad hoc dicendum est, quod tria inveniuntur in considerando speciei quidditatem, et proprietatem individualem ipsius individui. Nam humanitas, quæ est quidditas hominis est quædam forma, cujus ratio essentialis est dare *esse* ut *quo*, et secundum hoc, omnis quidditas est actus, sed non est actus informationis, sed actus, quo species habet *esse* simpliciter. Similiter secundo ex parte individui est considerare proprietatem individualem, quæ est quidam actus, ut Socrateitas, quæ constituit Socratem, et distinguit, et est actus totius compositi, non ut inhærens, sed quo Socrates habet *esse*. Tertio est comparare proprietatem individualem ad naturam, et sic proprietas individualis ipsam actuat, limitat et distinguit, et natura sive essentia specifica, licet in se actus sit, tamen respectu proprietatis individualis, determinabilis est, et per consequens potentialis.

Quomodo ex essentia et relatione sit unum per se.

Proprietas individualis determinat naturam in creaturis.

In proposito, quoad primum est simile, quia Deitas est, qua Deus est, et est actus, sed non per inhærentiam; est etiam hîc proprietas personalis, quæ est actus personæ, ipsam constituens personam et distinguens, et non actus sibi conveniens per inhærentiam. Sed quoad tertium est dissimile, quia proprietas personalis in proposito non limitat essentiam, nec distinguit nec determinat, sicut contingit in creaturis, et ideo respectu *esse* non est actus, quia essentiam non determinat, quia secundum Damascenum lib. 1. de fide, cap. 5. et lib. 2. cap. 6. *Proprietates personales characterizant hypostases, non naturam;* non igitur proprietas relativa est actus respectu essentiæ, sed respectu personæ; et ideo persona non est aliquid quasi compositum ex potentiali et actuali. Unde ubi est aliquod unum compositum, ibi est actus et potentia; sed ubi est unum, et non per modum compositionis, sed unum

Proprietas personalis in divinis in quibus differt a creata.

Damasc.

Proprietas personalis divina est actus personæ, non essentiæ.

omnimodæ simplicitatis et identitatis, ibi non est unum per unionem actus cum potentia.

4 Ad primum argum. principale. Per hoc ad primum argumentum dicendum, quod quando ex aliquibus duobus realiter fit unum per unionem determinationis, ibi oportet alterum esse potentiam, et alterum esse actum; sed quando unum omnino per identitatem transit in alterum, neutro corrumpente alterum, fit unum simplex tanta simplicitate sicut alterum; et ideo non est ibi alterum ut actus, alterum ut potentia.

Unio determinans infert actum et potentiam.

Ad secundum. Ad secundum concedo majorem, quod proprietas sit in essentia, scilicet paternitas in Deitate, quia alter esset per se subsistens; sed non sequitur: *Paternitas est in Deitate*; ergo *paternitas est actus deitatis*. Paternitas namque est in Deitate, ut suppositum in natura, et Deitas in Patre, ut natura in supposito, et tamen non sequitur quod alterum sit potentia, et alterum sit actus. Paternitas enim est in Deitate, non ut proprietas personalis determinans naturam, sed est in Deitate, ut proprietas constitutiva suppositi, quod suppositum est in natura, et eodem modo essendi, quo totum est in aliquo, pars consequenter dicitur esse in eodem, ut patet *ex quarto Physicorum, cap.* 4. Ideo eodem modo essendi, quo suppositum est in natura, proprietas erit in natura, nisi quando proprietas esset determinativa naturæ; tunc enim proprietas respectu naturæ est actus; et ideo non est mirum, si tunc sit alio modo in natura, quam suppositum in natura.

Paternitas est in Deitate, ut proprietas non determinans, sed constituens.

Aristot.

Ad tertium dicendum eodem modo, quod non sequitur, relatio est in natura, sive essentia, ut in fundamento; ergo est actus ejus, quia sicut pullulant secundum aliquos, in ipsa essentia personæ, non quasi quædam supposita, in quibus recipiat *esse*, sed quibus suppositum dat *esse*, ita pullulant ex ea relationes non quasi quædam formæ dantes *esse*, sed ut natæ esse Deus ipsa deitate. Unde essentia est fundamentum, respectu relationis pullulantis sub ratione formæ, et non sub ratione potentialis. 5. Ad tertium.

Quomodo pullulant relationes ab essentia.

Ad quartum dicendum, quod actus cujus est actus, ipsum separat et distinguit illud cujus est, et ideo sicut actus naturæ ipsam separat et distinguit cujus est, ita actus personalis ipsius personæ ipsam separat et distinguit. Unde actus primus, qui est Deitas, et actus quidditatis separat et distinguit essentialiter in respectu ad extra. Secundus vero actus, qui est personalis, separat et distinguit personam in respectu ad intra. Concedo igitur quod uterque est actus, tam Deitas quam relatio, sed unus naturalis, sive quidditativus, et alius personalis. Uterque etiam distinguit illud cujus est actus, sed relatio non est actus essentiæ, ut dictum est, ita nec ipsam distinguit, nec determinat, ista enim important imperfectionem.

Ad quartum.

Personalis proprietas distinguit personam in ordine ad intra, essentia vero in ordine ad extra.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus Pater genuit Filium voluntate?

Alens. I. *p. q.* 42. *memb.* 5. *art.* I. D. Bonavent. *hic art.* I. *q.* I. D. Thom. I *p. q.* 41. *art.* 2. *et* 5. Doctor *hic q.* I. *et* 2. *Met. q.* 4. 5. *et* 6. Vasquez I. *p. disput.* 160. Suarez I. *p. tract.* 3 *lib.* 6 c. 4.

1. Tria examinanda in hac quæstione. Circa distinctionem sextam quæritur primo : *Utrum Deus Pater genuit Filium voluntate ?* Hic tria videnda sunt : Primo, quod Pater non genuit Filium voluntate tanquam principio productivo propinquo. Secundo, quod nec ut principio productivo remoto. Tertio, quod nec ut principio applicativo memoriæ ad gignendum. Primum probatur sic : Unius productionis tantum est unum sufficiens principium productivum, aliter aliquod produceretur sufficienter ab aliquo, quo non producente nihilominus produceretur. Sed, ut ostensum est prius *distinct.* 2. * ipsa memoria Patris perfecta, quæ non includit voluntatem, est sufficiens principium productivum Verbi ; igitur non producitur voluntate, ut principio principaliter productivo *quo*. Secundum probatur alibi * *in ista quæst. in responsione ad secundam difficultatem*.

Voluntas non est principium propinquum productionis Filii.

* q. 5. n. 3.

* In Oxon. hic n. 6.

August. Tertium videtur habere dubium propter auctoritates Augustini 9. *de Trinit. cap.* 7. *et lib.* 11. *cap.* 3. *et* 4. quibus vult quod in nobis voluntas requiritur ut potentia superior, copulans memoriam cum objecto ad productionem Verbi ; igitur similiter Filius videtur esse in Trinitate increata, cujus imago est in anima nostra. Illas auctoritates et responsiones ad hunc articulum, ubi supra, * quære.

* Vide in Oxon. ibid. n. 8.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus Pater volens genuit Filium?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Quod non, videtur, quia si sic, igitur voluit generare ; consequens est falsum, igitur et antecedens. Probatio falsitatis consequentis : Nihil est volibile nisi bonum ; sed relatio in divinis non habet rationem boni, quia bonum secundum rationem boni ad se dicitur, relatio autem non ; generatio autem in divinis relatio est ; igitur non habet rationem volibilis, et per consequens Pater non voluit generare. 2. Argumentum pro parte negativa.

Contrarium patet per Magistrum in littera. Pro affirmativa.

SCHOLIUM.

Recitat et improbat opinionem Henrici, dicentis Patrem generare Filium non volentem, sed necessitate naturali, sicut ignis significat, quia intelligere, per quod dicit Filium produci,

et idem esse cum *dicere* præcedit volitionem. Scotus autem manifeste docet *intelligere* distingui a *dicere*, et volitionem in Patre præcedere dictionem, atque ita generare Filium non solum voluntate consequente aut concomitante, verum etiam antecedente, quia amat, et vult essentiam suam, et non solum ut essentiam absolute, verum ut essentiam communicandam Filio, et proinde intelligit, et vult generationem Filii. Videtur tamen hîc aliquantulum discrepare ab iis quæ docuit in scripto Oxonien. 1. d. 2 q. 2. et d. 10 ad ultimum argumentum, et in 2. d. 1. q. artic. 2. et Quodl. 14. scilicet quod Pater non intellexit Verbum antequam esset genitum. Bargius et Viguerius in 1. d. 6. q. 1. explicare volunt ea quæ conformiter ad ista docuit Scotus in scripto Oxonien. hîc, et illum nihil amplius voluisse quam Patrem volentem genuisse, quatenus essentiam, quam Filio communicavit, præamavit. Sed amplius profecto vult hîc Scotus, ait enim, Patrem et essentiam, ut communicandam, et generationem ipsius Filii præintellexisse, et prævoluisse. Unde Cavellus in scholio ad locum hunc in scripto Oxoniensi admittit Scotum circa hæc dubium et ancipitem fuisse. Vide ipsum ibidem.

3. Respondeo : Si productio Filii mere naturalis sit, sicut cum ignis generatur ab igne, quamvis producto Filio Pater sibi complaceret in productione Filii, non tamen diceretur Pater volens genuisse Filium, nisi concomitanter, et voluntate complacente, sicut nec ignis volens generasse, quamvis complaceret sibi productio, sive generatio ignis producti. Quod autem ita sit, arguo primo per propositionem quamdam cujusdam Doctoris sic * : Actus intelligendi non perficitur nisi conceptu aliquo manante mediante illo actu ; igitur *intelligere* Patris non est perfectum sine Verbo producto, cujus productione perficitur ; sed *intelligere* naturaliter præcedit *velle ;* igitur Verbum conceptum per actum intelligendi præcedit *velle* ; igitur non volens Pater producit Filium nisi concomitanter.

Ita Henr. in sum. art. 58. q. 2.

Argumentum primum pro sententia Henrici.

* Goffred. quodl. 5. q. 4.

Item, hoc secundo probatur sic : Potentiæ distinguuntur per actus, 2. *de Anima, text.* 33. igitur unius potentiæ tantum est unus actus ; igitur memoriæ gignentis tantum est unus actus ; ipsa autem habet *intelligere* pro actu suo ; igitur *dicere* quod est actus memoriæ, erit *intelligere* ; sed *intelligere* præcedit naturaliter *velle* in Patre, igitur *dicere*, et per consequens productio Filii præcedit *velle* in Patre ; igitur productio Verbi a Patre est mere naturalis, sicut productio ignis ab igne.

Secundo.

Aristot.

Contra hoc quod dicitur, quod *dicere* sit actus intelligendi, arguo dupliciter : Primo, quia actus intelligendi est perfectio simpliciter, quia actu Pater est beatus intelligendo et volendo ; non autem *dicere* est perfectio simpliciter, quia non convenit aliis personis. Unde si per impossibile Pater non diceret, nec produceret Filium, nec aliquam personam, adhuc esset beatus intelligendo et volendo ; non igitur actus intelligendi est actus productivus. 4.

Dicere distinguitur ab intelligere.

Item secundo sic : *Dicere* sine contradictione non potest intelligi, nisi respectu alicujus producti, sicut nec actio de genere Actionis. Sed *intelligere* non necessario est respectu alicujus producti, quia *intelligere* non requirit aliud, nisi quod sit objecti præsuppositi ; igitur, etc.

Dicere repugnat sine producto, secus intelligere.

Dicendum igitur ad quæstionem, quod proprie Pater volens genuit Filium, non tantum concomitanter, ita quod productio Filii sibi placet, sed voluntate quodammodo antecedente ; quia licet *intelligere* Patris 5.

Resolutio Doctoris.

Velle essentiale præcedit dicere notionale.

præcedat *velle*, *velle* tamen præcedit *dicere*, sicut et *intelligere*, quia *dicere* non est *intelligere*, ut probatum est, sicut *spirare* non est *velle*, tamen sequitur ipsum *dicere*. Declarationem hujus positionis quære alibi. *

* In Oxon. hic q. 1. n. 4. et 5.

Pater volendo voluntate antecedente genuit Filium.

Probatur breviter quod Pater volendo producit Filium nedum voluntate concomitante, sive complacente, sed etiam voluntate antecedente, quoniam Pater præcedit Filium, et generationem ejus prioritate originis. In illo priori est beatus, non tamen generatione Filii est beatus, nec expectat generationem Filii, ut sit beatus ; ergo ante generationem Filii est beatus ; sed non est beatus nisi intelligendo et volendo essentiam suam ; ergo ante generationem Filii vult et intelligit essentiam suam, sed non solum ut essentia est, sed ut communicanda Filio, aliter enim non omni modo perfectionis eam intelligeret. Sed intelligere et velle essentiam, ut communicandam Filio, est intelligere et velle generationem Filii, quia generatio Filii non est nisi communicatio essentiæ suæ ipsi Filio ; igitur Pater vult prius, et intelligit generationem Filii quam generet, et per consequens volendo generat Filium voluntate antecedente.

Pater vult et intelligit essentiam Filio communicandam priusquam generet.

Ad rationem primam Henric. et Goffr.

Ad rationes alterius opinionis dicendum, quod productio Verbi est mere naturalis, ita quod principium est mere naturale, sed tamen non sic naturalis, quin ipsam præcedat *velle* Patris, sicut et *intelligere*.

Et quando arguitur quod actus intelligendi perficitur mediante conceptu aliquo emanante.

Dico quod hoc falsum est, nunquam enim intelligere perficitur per aliquid productum, quia non est actus productivus, ut præostensum est. Verum tamen est quod actio de genere Actionis non perficitur nisi aliquo producto, et ideo *dicere* non est perfectum, nisi Verbo producto.

Actio de genere Actionis, qualis non est intelligere semper perficitur aliquo producto.

Ad aliud patet responsio ubi supra. *

* In Oxon. n. 4. 6.

Ad argum. principale.

Ad rationem principalem dicendum, quod Pater vult generationem Filii. Et quando dicitur quod nihil est volibile nisi bonum quod dicitur ad se, dico quod relationes in divinis sunt volibiles eadem volibilitate qua illud quod dicitur ad se, est volibile, propter omnimodam realem identitatem cum bonitate essentiali, quæ dicitur ad se, nam relationes in divinis, ut paternitas, et cæteræ aliæ, quæ sunt eædem essentiæ, sunt realiter infinitæ, licet non formaliter.

Relationes divinæ sunt identice tantum infinitæ.

Verumtamen relatio non est primo volibilis, et ideo Pater non est primo beatus, volendo generationem Filii, ut prædictum est. Si autem in quolibet Prædicamento sit proprium bonum, et quod relatio habeat propriam bonitatem, sicut vult Commentator supra 7. *Ethicorum, cap.* 1. tunc esset concedendum quod relatio est per se volibilis, non tamen habet infinitam volibilitatem formaliter, quia non est formaliter infinita, sed volibilitatem sibi correspondentem.

Commentator.

QUÆSTIO III.

Utrum Deus Pater genuit Filium necessitate ?

Vide Doctores citatos quæstione prima.

1. Argum. negativum. August.

Arguitur per Augustinum *ad Orosium q.* 7. quod Deus Pater non necessitate genuit Filium, quia in Deo non est necessitas, et habetur in littera.

firmativum.

Contra, si non necessario genuit Filium, ergo contingenter genuit Filium ; ergo Filius genitus est contingens.

Status quæstionis aperitur.

Respondeo, quod quia ablativus conjunctus cum verbo activo significat principium agendi, ut ignis calore calefacit, et necessitas non est in Patre principium formale, quo producit Filium, sed memoria perfecta, ideo hæc non est vera : *Pater necessitate, ut principio activo, genuit Filium.* Si tamen possit ille ablativus conjungi cum tali verbo adverbialiter, tunc est vera, quia Pater necessario genuit Filium necessitate immutabilitatis ; si autem de vi sermonis non possit sic accipi, tunc exponenda est per illud adverbium.

SCHOLIUM.

Tribus rationibus probat Patrem necessario, et non contingenter producere Filium. Explicat autem necessitatem hanc, aitque esse necessitatem inevitabilitatis, non violentiæ.

2. solutio quæstionis. ma probatio.

Dicendum ergo quod Pater necessario genuit Filium, et necessitate concomitante genuit Filium, etsi non ut principio elicitivo. Hoc autem probatur dupliciter, primo sic : In omni conditione entis necessitas est conditio nobilis, et perfectio, si sit ei possibilis ; quod patet, quia quando ens dividitur per aliqua duo, semper unum altero est perfectius, ut cum dividitur per causam et causatum, actum et potentiam, semper alterum est perfectius, et per consequens nobilior conditio est in omni ente cui est possibilis. Igitur cum ens dividatur per necessarium et possibile, et possibilitas non sit conditio perfectior, necessitas erit conditio nobilitatis in ente, et ita in quolibet ente cui est possibilis, et cui convenit ens, etiam cum dividitur per producens et productum, et ratio producti non est conditio perfectior in ente, sequitur quod ratio producentis sit conditio nobilior dividens ens.

Ex membris dividentibus unum semper altero perfectius.

Secunda probatio.

Item arguitur sic : Illud quod est nobilitatis est compossibile nobiliori dividenti ens ; igitur si *necessarium* sit simpliciter nobilius in omni conditione entis cui est possibile, sequitur quod est compossibile primo producenti, quæ est differentia nobilior dividens ens. Et si hoc, igitur maxime est compossibile primo producenti ; igitur Patri non repugnat necessario producere Filium. Et hæc est una via ad productionem necessariam in divinis ad intra probandam. Sed oportet accipere in minori, quod primum producens non producit necessario ad extra, quam Philosophi negaverunt, et probabitur *dist.* 8. * Hanc rationem quære *distinct.* 2. * ubi fit ad probandum conclusionem prædictam.

* Infra q. 3. n. 5. et seqq.
* Vide in Oxon. d. 2. q. 7. n. 6.

Item tertio sic : Agens naturale

3\. *Tertia probatio.* non agit contingenter, nisi altero istorum trium modorum ; vel quia dependet in agendo a superiori agente ; vel quia ejus actio potest impediri per contrarium agens ; vel propter indispositionem passi et materiæ, si requirat passum in quod agat. *Tripliciter actio agentis naturalis potest impediri.* Sed Pater naturaliter generat Filium ; igitur non contingenter producit Filium, nisi altero istorum trium modorum, posset impediri sua generatio ; sed hoc non contingit, non enim primo modo fieri potest, quia non habet aliquod agens superius, nec aliud extra, ut probatum est *distinctione secunda* * ; nec voluntatem ad intra, quia non generat voluntate, ut principio elicitivo, sive productivo, ut præostensum est *hac distinct.* 6. * Nec secundo modo, quia agens contrarium, quod potest impedire, oportet quod sit perfectius et fortius, quod non contingit in proposito. Nec tertio modo, quia non producit Filium de materia, vel quasi materia, ut præostensum est *distinctione quinta* ; * ergo, etc.

* q. 4. n. 3.

* q. 1. n. 1.

* q. 2. n.

Ad argum. principal. Pater generat Filium necessitate inevitabi

Ad auctoritatem Augustini in contrarium dicendum, quod Pater non genuit Filium necessitate violentiæ, sicut intelligit Augustinus, tamen genuit Filium necessitate inevitabilitatis.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel respectivum ?

Alens. 1. *p. q.* 42. *membr.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 41. *artic.* 6. D. Bonavent *hic artic.* 1. *q.* 1. Richard. *q* 3. Henric. *in summa art.* 57. *q.* 1.

1. Circa distinctionem septimam, quæritur : *Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum, vel respectivum ?*

(lenr. quod lib. 3. q. 3. et in umma art. 57. q. 7.)

Gandavensis ponit quod essentia in Patre est principium producendi, non tamen inquantum essentia, sed inquantum determinata per respectus, ita quod respectus sit principium determinatum, non elicitivum.

SCHOLIUM.

Sententiam Henrici asserentis essentiam esse principium quo generationis, sed determinari per relationem, rejicit Doctor quinque rationibus ; deinde reconciliat opiniones sancti Thomæ et Henrici, asseritque potentiam generandi in divinis acceptam pro fundamento remoto esse quid absolutum, nimirum ipsam essentiam, quæ est principium formale producendi, ex se sufficienter determinata ; sed ut proxime exeat in actum, requirere proprietatem personalem, non ut determinantem essentiam ad producendum, sed ad constituendam in potentia propinqua ut producat.

(Rejicitur Henr.)

Contra, quando aliquid est indeterminatum ad aliqua producenda indeterminatione potentiæ activæ, ex se est sufficienter determinatum ad quodcumque illorum. Sed essentia divina si sit determinata respectu productionis Filii, hoc est indeterminatione potentiæ activæ ; ergo, etc.

Ad evidentiam hujus declarationis, primo declaratur differentia inter indeterminationem potentiæ activæ, et potentiæ passivæ ad formas, quam declarationem quære alibi*. Deinde ex hoc probatur major quadrupliciter, primo sic : Quoniam indeterminatio, quæ est ad disparata, et non ad contradictoria, non impedit agere ; sola enim illa indeterminatio, quæ est ad agere et non agere, impedit agere, et non illa quæ est ad disparata, ut patet de Sole ; sed indeterminatio potentiæ activæ est hujusmodi. Potentia enim activa Solis quamvis sit indeterminata ad producendum herbam, vel animal, eo quod est causa æquivoca, non tamen est indeterminata ad producendum herbam, vel non producendum, imo posito passo determinate producit herbam ; igitur, etc. 2.

(Differentia potentiæ activæ et passivæ.)

(* In Oxon. hic n. 5. Major probatur.)

(Indeterminatio causæ ad disparata non impedit actionem.)

Secundo probatur illa major sic : Potentia activa, si esset tantum hujus effectus producti, esset determinata ad productionem hujus effectus ; sed si habet virtutem productivam, non solum hujus, sed sufficienter ad producendum aliud, nihil tollitur de causalitate

(Probatur eadem major secundo.)

sua respectu hujus; igitur, etc. ut habes alibi. * [* Ibidem in Oxon. n. 6.]

3. Tertio. Item tertio sic: Indeterminatum, quod est prius determinatum quam per relationes, non requirit determinari per respectum; subjectum enim includit prædicatum. Sed essentia, si est principium productivum, prius est determinata ad producendum, quam per relationes determinetur; igitur, etc. Minor probatur, quia essentia ut essentia, non potest esse principium plurium productionum ejusdem rationis; determinatur autem ad plures productiones per intellectum et voluntatem, quæ præcedunt relationes, quæ sunt formaliter perfectiones infinitæ in Deo; relationes autem non; igitur, etc.

Quarto. Item quarto: Quando aliquid est indeterminatum potentia activa ad duo producta, ordine quodam ex se determinatur ad illa, quia ex se determinatur ad primum, et posito primo determinatur ad secundum; sic est de essentia divina respectu productionum personarum.

Quinto. Item quinto sic: Relatio est per se entitas et forma operantis, et si cum hoc est principium determinatum ad operationem, igitur habet rationem duplicis principii; ut enim est forma operantis, sic est prior; ut autem est quo determinatur, sic est posterius; ergo etc. Alia argumenta quære alibi. * [* Ibidem in Oxon.]

4. Resolutio quæstionis. Respondeo tandem distinguendo de potentia, ut patet ibidem. Uno modo dicitur potentia Logica, et ista dicit non repugnantiam extremorum, et hoc est potentia in divinis respectu generationis, quia non repugnat. Secundo potentia dividitur contra actum, et ista non est in Deo. Tertio est potentia realis, quæ dicit principium agendi vel patiendi. Deinde hæc accipi potest, vel præcise pro principio formali producendi; vel pro eodem etiam principio formali producendi cum omnibus concurrentibus ad possibilitatem agendi, scilicet cum potentia ad agendum. Primo modo stat impossibilitas agendi, ubi non est possibilitas secundo modo agendi, ut patet in damnatis, qui habent formale principium ad bene volendum, sive ad gratiose volendum, ut intellectum et voluntatem, et tamen non possunt gratiose velle, quia non habent omnia quæ concurrunt cum principio formali ad gratiose volendum; essentia igitur est principium formale ad producendum, et ex se sufficienter determinata, sed non potest exire in actum, nisi concurrente proprietate personali. Et sic forte possunt illæ opiniones concordari, nec videntur contrariari, nisi in verbis, scilicet quod relatio isto modo dicatur concurrere ad productionem, non ut determinat essentiam ad producendum, quia ex se sufficienter determinata est, ut probatum est, sed ut stat in potentia propinqua ad producendum; quære diffuse ubi supra. * [Potentia triplex.] [Potentia principium agendi duplex.] [Quomodo in damnatis est potentia ad bene operandum.] [Reconciliantur D. Thom. et Henr.] [* In Oxon. hic n. 4. et seqq.]

5. Ad unam rationem contra opinionem Thomæ, et nostram, quæ est hæc: Omnis forma, quæ est sufficiens principium alicujus actionis, si potest per se esse, potest per se agere, dico quod hæc est vera de illa forma, quæ est [D. Thom. 1. p. q. 41 art. 5. Instantia refellitur.]

principium sufficienter elicitivum actionis, factionis, sive productionis, respectu alicujus distincti, aliter non. Et hoc oportet addere, quia omnis productio, actio sive factio, est respectu alicujus distincti; et ideo forma, quæ est per se principium productionis, non potest per se agere, si sit per se, nisi sit respectu alicujus distincti. Sic autem est minor falsa, quia essentia divina non est principium productionis, repectu alicujus distincti ad intra, nisi ut est in supposito.

Principium factivum est respectu alterius a se distincti.

QUÆSTIO II.

Utrum Filius possit generare?

Alens. 1. *p. q.* 47. *membr.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 42. *artic.* 6. Richard. 1. *d.* 20. *q.* 1. D. Bonavent. *q.* 1. Durand. *ibid.* Doctor *hic q. unica, n.* 17. *et d.* 20 *et quodl.* 2. Vasquez. 1. *p. d.* 69. Suarez 1. *p. tract.* 3. *c.* 4. 9. *et* 10.

1\. Utrum filius possit generare? Quod sic videtur. Ad Hebræos primo, loquens de Filio ait: *Portans omia verbo virtutis suæ*; igitur Verbum habet unde possit generare; igitur generat, sive generavit.

Arg. primum affirmativum.

Item secundo sic: Augustinus 3. *contra Maximinum cap.* 12. et ponitur in littera: *Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit*; sed duæ negationes æquivalent affirmationi; igitur, etc.

Secundum.

Item tertio sic: Filius creatus potest generare, et hoc est perfectionis in illo, quia habet naturam æque perfectam cum generante; et hoc etiam vult Philosophus 4. *de Gener. Animal. c.* 1. sed quod est perfectionis in filio creato, verius competit Filio increato; igitur, etc.

Tertium. Aristot.

Contra, in sempiternis non differt *esse* a *posse*, ex *tertio Physicorum, text.* 32. igitur si Filius potest generare, ergo actu generat, et sic erunt plures personæ in divinis quam tres.

Negativum. Aristot.

SCHOLIUM.

Resolvit Filium non posse generare, quia unius rationis una est productio in divinis, et quia adæquat productio principium productivum. Deinde explicat tria dubia, et demum docet quomodo generatio divina convenit partim cum actione immanenti, et partim cum transeunti.

Respondeo, quod Filius non potest generare, negando primo potentiam Logicam, quæ significat non repugnantiam extremorum; sicut enim significatur quod hæc propositio est impossibilis, *Filius generat*, et verum est propter repugnantiam extremorum, similiter vera est, si negatio negat potentiam realem, sive negetur potentia in ratione principii realis, quia Filius non habet potentiam realem ad istum actum generandi, quamvis habeat ad actum alium. Hoc autem probatur sic: Filius non potest generare eadem generatione, qua Pater generat, quia est terminus illius generationis, et idem non potest seipsum gignere; nec alia generatione, quia quæcumque productio unius rationis tantum est una in divinis, ut prius probatum est *distinct. secunda*[*], quia quodlibet tale est *hoc* in Deo. Et hîc posset pertractari illa difficultas, quæ ibi soluta est, de adæ- 2.

Filius nequit generare.

Filius non potest eadem generatione qua generat Pater generare nec alia.

[*] q. 6. n. 6.

qualione productionis ad principium productivum; igitur sequitur quod Filius nulla potentia potest generare.

3. Tria dubia enodantur. Dubium primum. Quare verbi suppositum non potest generare.

Sed hîc sunt tria dubia : Primum est, quomodo potest suppositum habere principium perfectum producendi, et immediatum, non impeditum, nec exigens passum, et tamen quod illo principio non possit producere ? Non enim videtur potentia agendi excludi ab aliquo activo, nisi propter defectum alicujus istorum, ut patet inducendo ; cum igitur Filius sit tale suppositum, potissime videtur ipsum posse generare.

Solvitur.

Sed hîc dicendum quod ista differunt : *Forma ejusdem rationis est principium actionis ejusdem rationis ;* et *forma in quolibet ejusdem rationis est principium actionis ejusdem rationis.* Prima propositio est vera, nisi forma sit imperfecta, cum conveniat formæ secundum se ; secunda autem propositio sequitur ex prima in creaturis, quia non est alia forma unius rationis, nisi tantum in uno supposito, et non in duobus, et ideo est in supposito, ut est conveniens actioni. Sed posito, per impossibile, quod aliqua una forma esset in pluribus suppositis in creaturis, ita quod esset adæquate communicata uni ab alio eadem numero, tunc esset falsa in creaturis illa propositio secunda ; ut si calor, qui est in igne, esset communicatus ligno adæquate, hoc est, quod calor determinaretur ad hanc calefactionem, impossibile esset hoc lignum habens istum calorem, calefacere, quia non prima calefactione, cum ejus sit terminus, et producatur per illam calefactionem ; nec alia calefactione, quia positum est quod illi calori adæquata sit hæc calefactio, id est, quod determinetur ex se ad hanc calefactionem. Sic enim intelligo principium producendi adæquari alicui productioni, quando determinatur ad illam, patet *supra distinct.* 2. * non quia potentia sua sit exhausta per illam, nec habeat terminum semper distinctum, ut probatum est. *

Si una forma esset in pluribus suppositis non esset activa in omnibus.

* q. 5. n. 3.

Ex hoc igitur patet quod quando aliqua forma est in diversis suppositis ordine quodam, ita quod unum eorum communicat eam adæquate alteri, illud suppositum cui adæquate communicatur sic, non potest per illam formam agere, nec producere. Sic autem est in proposito, quia forma, quæ est principium generandi, communicatur adæquate Filio a Patre, et ideo in Filio non est principium generandi. Unde in Filio illud quod est principium generandi, est impeditum ab intra, quia ratio suppositi, in quo est natura, non est conveniens tali actioni, sed ei talis actio, sive productio, repugnat, ut jam declaratum est.

* d. 2. q. 7. n. 2.

4. Dubium secundum.

Dubitatio vero secunda est ista : An filius habeat potentiam generandi, sive an in Filio sit potentia generandi ?

An Filius habeat potentiam generandi. Quod sic probatur.

Et videtur quod sic, quia in prædicatione præcisa cuicumque repugnat prædicatum, et subjectum. Sed hæc est prædicatio præcisa : *Essentia est potentia generandi*, quia, ut dictum est *in quæstione præcedenti*, essentia præcise est principium producendi, non prout est determinatum aliqua proprietate. Si igitur Filio repugnet potentia generandi, sibi repugnabit habere essentiam, quod falsum est.

Solvitur. Respondeo, quod hæc absolute, falsa est: *Filius habet potentiam generandi*, et non est distinguenda secundum compositionem et divisionem; tunc enim nullus sermo talis esset determinate verus, ut album habet potentiam disgregandi, et calidum potentiam calefaciendi.

In Filio non est potentia generandi, quare? Unde sciendum, quod quando aliqua forma nata est inesse alicui formaliter, si significetur sibi convenire in abstracto, significatur formaliter haberi ab illo, et non solum per identitatem, sive per circumincessionem, aut aliquo tali modo, ut patet cum dicitur: paries habet albedinem, sive albedo inest parieti; igitur cum potentia nata sit formaliter inesse potenti, sive agenti et producenti, et significatur sibi inesse in abstracto, ergo formaliter significatur haberi a Filio, si denotetur convenire, et non solum per circumincessionem. Sed quando gerundium conjungitur cum principio activo, quod formaliter denotatur ab aliquo haberi, notat actum, ut egredientem ab eodem supposito, a quo tale principium formaliter denotatur haberi; propter quod non conceditur Filium habere scientiam, sive voluntatem generandi, sicut conceditur scire generationem, sive velle generationem; nec conceditur Filium habere scientiam creandi, sicut conceditur Filium scire creationem. Jungantur igitur ista duo simul, sicut cum dicitur: Filius habet potentiam generandi, et in Filio est potentia generandi, significatur potentia formaliter convenire Filio, et formaliter haberi ab ipso per primum et secundum gerundium constructum cum forma alicujus suppositi, cui formaliter inest, et significat actum egredientem ab ipso. Igitur sic dicendo: *Filius habet potentiam generandi*, significat Filium exercere actum generandi, et quia hoc falsum est, ut præostensum est, ideo absolute falsa est hæc: *Filius habet potentiam generandi*. Et hæc videtur esse intentio unius antiqui Doctoris* pro dubitatione litterali, ut patet intuenti ipsum, et est intentio Magistri in littera, quare non habet Filius potentiam generandi.

*D. Bonav. hic q. 2.

Ad probationes. Ad rationes igitur illius dubitationis, dicendum est quod minor est falsa, quando dicitur quod hæc est prædicatio præcisa: *Essentia est potentia generandi*. Dico, [quod imo est truncata, nisi determinetur sic: *Essentia est huic*, scilicet *Patri, potentia generandi*, quia non est perfecta, nisi explicetur suppositum, a quo actus significatus per gerundium egreditur. Unde non est perfecta, nisi comparetur gerundium ad suppositum, a quo significat actum egrediendi.

Patet per hæc responsio ad illud sophisma: Essentia est in Filio; essentia est potentia generandi; ergo potentia generandi est in Filio, quia ut comparatur essentia ad esse in Filio, sibi extraneatur potentia generandi, cum sit in Filio, sub illa ratione sub qua repugnat sibi potentia generandi, ut præostensum est.

Tertium dubium. Tertia vero dubitatio est ista: Quoniam in quocumque est generatio activa, illud potest generare; sed in Filio est generatio activa; ergo, etc. Major patet, quia in quo est aliqua forma, illud potest dici tale secundum illam formam, ut in quo 5.

Quare Filius non generet cum in eo sit gene-

ratio activa.

est albedo, potest dici album. Minor probatur, quoniam generatio activa non est actus immanens, quia quando aliquid est actus immanens, tunc actio et terminus actionis sunt formaliter in eodem. Filius autem sic non est in Patre, quia tunc non essent duæ personæ, licet tamen per circumincessionem sit in eodem Patre; ergo generatio actio est transiens; talis autem est in eo in quo est terminus; igitur in Filio est generatio activa.

Generatio activa non est in Filio. Probatur primo.

Respondeo, quod generatio activa non est in Filio, quod probatur dupliciter. Primo sic: Oppositæ relationes originis non sunt in eodem supposito, quia nihil gignit se; sed generatio passio, sive passiva, est in Filio; igitur non generatio activa.

Secundo.

Item sic: Generatio activa, vel est idem Pater nitati, quod verius credo, vel si non est eadem sibi, saltem est proxima ratio fundandi relationem paternitatis, quia quamvis relatio non sit fundamentum relationis realis, potest tamen esse proxima ratio fundandi relationem. Si primo modo, habetur propositum, quod sit in Patre, et non in Filio; si secundo modo, adhuc habetur propositum, aliter enim non esset proxima ratio fundandi.

6. Ad rationem in contrarium.

Ad rationem igitur in contrarium, dicendum est quod actio immanens in creaturis, et ejus terminus habent idem pro agente et recipiente; sed actio ibi transiens, et ejus terminus habent aliud ab agente, quia saltem ejus terminus est in recipiente, et non in agente. Nulla vero actio recipitur in suo termino, ita quod transit in suum terminum, quia tenetur quod actio transiens secundum communem opinionem sit eadem realiter motui, qui est in mobili, quidquid sit secundum veritatem. In generatione Filii nulla ponitur materia, de qua Filius generetur. Nullo igitur modo generatio activa in divinis est in aliquo extra agens; igitur generatio activa est immanens in Patre generante, sicut in divinis potest esse aliqua actio immanens, sed non sequitur quod ejus terminus sit immanens. Nam in creaturis actio immanens et terminus ejus sunt in eodem, quia termini actionum immanentium in creaturis sunt formæ inhærentes, et ideo necessario sunt in eodem formaliter; sed sic non est in Deo. Nam generatio activa est ad terminum subsistentem, ideo non oportet ut hujusmodi terminus sit formaliter in eodem cum sua actione, nec sequitur e contra, si terminus actionis est extra agentem; igitur non est actio immanens, sed transiens, quia terminus actionis, quæ est extra agens creatum, requirit secum in eodem actionem, qua producitur, hoc est, quia hujusmodi actio requirit naturam, in qua recipitur, quod non contingit in proposito. Unde generatio activa in divinis convenit cum actione immanente, quia est in supposito generante; convenit autem cum actione transeunte, quia terminus ejus est extra agentem; ideo generatio activa in divinis, nec est propria actio immanens, nec actio transiens, quoad utramque conditionem requisitam ad actionem immanentem et transeuntem in creatis, scilicet quoad conditionem ex parte actionis et termini in utraque actione.

Actio transiens et immanens quomodo differant.

Cur terminus actionis immanentis sit immanens in creaturis.

Generatio in divinis non est proprie actio immanens nec transiens, sed partim convenit cum utraque.

7. Ad argumentum primum principale. Ad rationem primam principalem dicendum, quod intelligendus est Apostolus de *verbo* virtuoso, seu de virtute et potentia ad creandum, et sic tota Trinitas habet verbum.

Ad secundum. Ad secundum cum dicitur quod *Filius non genuit, non quia non potuit*, ibi accipitur negatio infinitans, quia non est in usu nota infinitandi, ut sic diceretur, *non quia impotuit.* Unde ponitur ibi negatio, quia non habetur ibi infinitum aptum natum ad significandum.

Instantia. Si dicatur, ad negativam de prædicato privato sequitur affirmativa de prædicato finito, sive negativa de prædicato infinito, ut si Socrates non est injustus, ergo Socrates non est non justus.

Solvitur. Dicendum quod non est verum, quia non sequitur, lapis non est cæcus, vel, si licet dicere, non est invidens, ergo lapis non est non videns, quia sic sequeretur quod lapis esset videns.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod in Filio creato est perfectio supplens imperfectionem, posse generare, secundum quam communicatur imperfectio, quia enim natura creata non potest se sufficienter communicare in uno supposito, ideo supplens istam imperfectionem communicatam uni supposito, in illo est principium communicandi se alteri supposito; sed perfectio, qua communicatur imperfectio, non est in Deo ponenda, qualis est ista, quæ ponitur in Filio creato.

QUÆSTIO III.

Utrum generatio divina sit univoca, vel æquivoca ?

Vide Doctores citatos quæstione antecedenti.

1. Argumenta probantia, quod sit univoca, quære alibi* *in quæstione unica distinctione septima.*
* In Oxon. n. 11.

August. Contra, Augustinus 6. *de Trinit. cap. ult.* loquens de Filio quod est imago Patris, dicit quod *ista imago est omni modo similis Patri;* igitur non est ibi aliqua ratio æquivocationis, et per consequens est univoca generatio.

SCHOLIUM.

Resolvit generationem in divinis esse maxime univocam, quia eadem est natura in genito et in generante, et quia terminus est æque perfectus in producto, atque in producente. Deinde docet ultima distinguentia plus differre quam distincta ; et demum ostendit non esse idem aliqua distingui, et habere repugnantiam.

2. Generatio filii est univoca. Probatur primo. Respondeo, quod est maxime univoca, quod probatur tripliciter. Primo sic : In supposito generante et genito est natura, et proprietas individualis; aut ergo univocatio generationis debet attendi penes naturam, ut distinguitur contra proprietatem individualem, aut penes proprietates individuales in generante et genito. Univocatio actionis desumenda a natura producentis et producti. Si primo modo, maxime est univoca hæc generatio, quia hæc est maxima unitas naturæ in generante et genito. Si secundo modo, nulla erit generatio univoca, quia proprietates individuales sunt primo diversæ, et universaliter omnia distinguentia ultima sunt pri-

mo diversa, ut patet *ex* 4. *et* 5. *Metaphys.* quia si in aliquo convenirent per se, cum in illo non possent differre, igitur aliquibus aliis differentiis differrent, et sic non essent ultimæ differentiæ. Unde impossibile est quod aliquid per se prædicetur de illis, omnino enim in nullo conveniunt. Unde non tantum conveniunt proprietates individuales ultimate distinguentes, quantum conveniunt albedo et lapis; igitur si penes has attenderetur Generatio univoca, omnino nulla esset univoca, sed omnis talis maxime æquivoca.

Aristot. Proprietates individuales sunt primo diversæ.

3. Secundo sic: Generatio est assimilativa et distinctiva; quod autem sit assimilativa, habet a forma, ut forma est; sed quod sit distinctiva, habet a forma, ut hæc est habens proprietatem individualem et singularem. Sed ratio formæ est ratio perfectior ratione singularitatis, quia est principium agendi, non autem singularitas, sed est conditio tantum agentis; igitur in generatione ratio assimilativa est ratio nobilior distinctiva; igitur productio est nobilior cui magis convenit ratio assimilandi; hæc autem est productio univoca; igitur hæc est nobilior quam æquivoca; sed ratio perfectissimæ productionis convenit productioni divinæ; igitur. etc.

Probatur secundo.

Tertio. Hoc etiam arguitur ex parte termini, quia hæc productio habet terminum æque perfectum cum producente, quod convenit generationi univocæ, non autem æquivocæ.

Similiter terminus productus hîc diversus est a producente, quod non convenit productioni æquivocæ, sed univocæ.

Si vero dicas quod Philosophi non dicerent istam generationem esse univocam, quid mirum? nec recte æquivocam, quia dicerent non esse generationem in divinis. Sed si ipsi concederent nobiscum quod ibi est generatio per communicationem ejusdem naturæ perfectissimæ, dicerent illam utique verissime esse univocam, et non æquivocam.

Instantia removetur.

Intelligendum tamen est propter rationes, quæ fiunt, quod distinguentia ultima sunt primo diversa, sed distincta nunquam sunt primo diversa, quia sunt aliquid unius entis, et conveniunt in illo; igitur non est tanta distinctio et diversitas in distinctis, quanta in distinguentibus, quia non tantum diversa sunt, quæ non sunt primo diversa; sicut illa quæ sunt primo diversa, ideo distinguentia ultima non dant præcise constitutis per ea illam diversitatem, sive distinctionem, quam absolute in se habent, sed illam differentiam dant, quæ potest consurgere ex natura illorum, et ex natura, in qua sunt illæ differentiæ ultimæ; et ideo illorum sic distinctorum, quæ constituuntur per hujusmodi differentias, erit differentia media.

Distinguentia sunt primo diversa, distincta vero non.

Aliud vero est sciendum, quod non est idem aliqua distingui, et habere repugnantiam; imo aliqua, quæ maxime distinguuntur, minorem habent repugnantiam quam illa, quæ formaliter repugnant. Hæc quære, et cætera quæ dixi *in quæstione supradicta.*

Non est idem aliqua distingui ab invicem et sibi repugnare.

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus verissime est ?

Damasc. *lib.* I. *Orthod. fidei. cap* I. 3. *et* 5. Albert. *in summa tract.* 4. *q.* 19. *memb.* 3. *et* 4. *et* I. *d.* 2. *art.* 13. *et d.* 8 *art.* 3. D. Bonavent. I. *d.* 8. *art.* I. *q.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 3. *art.* 4. *et* I. *cont. gen. c.* 22. *et* I *d.* 8. *artic.* I. *q* 2. Henric *in summa art.* 21. *q.* 4. *et art.* 24 *q.* 3. Mayron *d.* 2. *q.* I. *art.* 2. *et in prol. q.* 16. Smising, *de Deo uno, tract.* I *disp.* 2. *q.* I.

1. Deus verissime est. Circa distinctionem octavam, ubi Magister pertractat primo, quod *Deus verissime est*, est sciendum, quod ex dictis *in distinctione secunda*, patet quod Deus verissime habet *esse*, et verissime est suum *esse*, quoniam primum in unoquoque genere verissime est tale. Sed ut probatum est *dist. secunda* *, Deus est primum in entitate, et hoc omni primitate, quæ non includit imperfectionem ; igitur Deus verissime est suum *esse*.

* q. 2.

Confirm. Damasc. Hoc confirmatur auctoritate Damasceni lib. 1. Orthod. cap. 12. *Deus est, qui vere est totum in se comprehendens, ut pelagus*, etc. Ex hoc sequitur corollarium, quod *intelligere* non est primum in Deo, nec primum dans *esse* divinum, sed primum dans *esse* divinum est ipsum *esse* ; tum quia operatio non potest esse prima ratio essendi ; tum quia *intelligere* præsupponit rationem objecti et potentiæ ; hæc autem præsupponunt rationem entis; ideo *intelligere* non est primum dans *esse* divinum.

Corollarium. Intelligere supponit esse divinum.

Instantia. Si dicatur quod primum *esse* divinum est *vivere* ; hoc autem in Deo, non est nisi *intelligere* et *velle*.

Vita dupliciter accepta. Respondeo quod æquivocatur *vivere*, nam uno modo significat actum primum, sicut *vita*, tamen verbaliter, sicut *lux* et *lucere* idem significant, et utrumque significat actum primum, nisi quod *lucere* significat actum primum verbaliter. Unde secundum Anselmum *in Menolog. cap.* 5. idem significat sicut *calor* et *calere*. Alio autem modo accipitur pro actu secundo, ut pro operatione vitali intelligendi aut volendi, quæ non dicunt actum primum formaliter, sed illum præsupponunt. Anselm.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus sit immutabilis ?

Alens. I. *p. q.* 4. *memb.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 9. *artic.* 2. D. Bonavent. *hic* I. *p. art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* I. *et* 2. Henric. *quodl.* 8. *q.* 9. Durand. *q* 3. Doctor *in Oxonien. hic q.* 5. *vide etiam* 5. *Met. q.* 2. *et de primo prin. col.* 2. *et* 4. *et in Theorem.* § Non potest probari Deum, *et quodl.* 7.

Hoc præmisso quæritur : *Utrum Deus sit mutabilis*, quod sic arguitur : Deus habet habitudinem ad mutabile ; igitur est mutabilis ; antecedens patet, quia habet rationem primi ad ista mutabilia. Consequentia patet, quia mutato uno correla- 2. Arg. primum affirmativum.

tivorum, mutatur illud quod habet habitudinem ad ipsum, saltem in quantum habet habitudinem ad ipsum.

Secundum. Item secundo sic : Deus habet operationem proximæ causæ efficientis ad aliquid mutabile, quod immediate est ab ipso ; igitur aliter se habet nunc quam prius, quia si eodem modo se haberet nunc sicut prius, quæ esset ratio quod aliquid nunc producitur, et non prius ? Illa non est ex parte mutabilitatis effectus, quia hujus causa quæritur quare nunc producitur ; nec ex parte passi, quia nullum requirit ; igitur causa erit ex parte agentis, quod nunc producit, et non prius, et sic in ipso erit mutatio, ut videtur.

3. Ratio ad oppositum. Contrarium probatur in littera per auctoritates.

Juxta hoc quæritur : *Utrum Deus sit perfecte simplex* ; quære argumenta alibi. * Ista quæstio secunda primo est solvenda, quia ex ejus solutione probabitur quod Deus est omnino simplex, et deinde immutabilis, propter tamen processum Magistri in littera alia prius quæritur. Solutionem vero illius secundæ quæstionis quære alibi, * ubi Dei simplicitas ostenditur, primo per oppositum ad triplicem compositionem ; secundo ex ejus infinitate ; tertio ex parte necesse esse. Quod autem sit aliquod ens infinitum, ut Deus, et necesse esse, probatum est distinctione secunda ; quære ibi. * Quomodo autem ex simplicitate Dei probetur ejus immutabilitas, quære in quæstione prima illius distinctionis, scilicet : *Utrum solus Deus sit immutabilis* ? Prima ratio principalis solvitur, quia, ut dicetur inferius, non habet relationem realem ad aliquid extra. Solutionem vero secundæ quæstionis principalis quære ubi prius, quando solvitur ratio Aristotelis et Averrois *de quarto Physicorum*.

* In Oxon. hic q. 1.

* ubi supra.

* q. 5.

QUÆSTIO III.

Utrum quodlibet aliud a Deo sit mutabile ?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Quia Magister in ista distinctione non solum determinat quod Deus non sit mutabilis, sed solus Deus sit immutabilis, ideo post simplicitatem et immutabilitatem Dei, restat quærere de simplicitate et immutabilitate creaturæ. Quæritur igitur : *Utrum quodlibet aliud a Deo sit mutabile* ? Quod non videtur, quia Philosophus 12. *Metaphys.* postquam probaverat simplicitatem primi entis, et ejusdem immutabilitatem, quærit consequenter, utrum sint plures substantiæ tales, vel una tantum ? et determinat quod sunt plures tales substantiæ separatæ ; ergo etc. 4.

Argum. pro negativa.

Pro affirmativa. Contra, primæ ad Timotheum ultimo : *Solus Deus habet immutabilitatem* ; et patet etiam per Augustinum in littera.

Tria examinanda. Quia in hac quæstione est controversia inter Theologos et Philosophos, ideo tria sunt in hac quæstione facienda. Primo, inquiretur intentio Philosophorum in hac quæstione, scilicet Aristotelis et Avicennæ, qui magis sunt famosi inter Philosophos. Secundo, ponentur

aliquæ rationes pro eorum opinione. Tertio, contra opinionem eorum adducentur aliquæ rationes. Et ex hoc apparebit veritas quæsiti, scilicet quod *omnis creatura sit mutabilis*.

SCHOLIUM I.

Circa illam exclusivam, scilicet quod nullum aliud a Deo sit immutabile, dubitatur de mente Philosophorum, præsertim Aristotelis et Avicennæ, quos Scotus reputat potiores. Gandavensis varios modos recitat, quibus aliquid potest habere *esse*, tres tamen sunt potiores, et circa primum, quo refert eos dixisse Intelligentiam secundam, sive alia a prima Intelligentia, esse ex se necessaria formaliter, sed effective a prima, vel a Deo, valde dubitat Scotus, in quo casu ita dixerint, aut intellexerint, adductisque aliquot ipsorum auctoritatibus, probat secundum eorum principia recte sensisse, eosque a quibusdam, de quibus taxantur, liberat absurditatibus. De his vide Doctorem tom. 3. tractatu de Rerum principio q. 2. art. 1.

5.

Ex decem modis essendi, quos ponit Henric. tres adducit ad propositum. Primus modus. Commentator.

Circa primum sciendum, quod Gandavensis ponit decem modos essendi, de quibus tres sunt ad propositum, quorum primus est, quod aliquid sit ex se formaliter necessarium, et effective ab alio. Et istum modum essendi dicit Philosophum non intellexisse in substantiis separatis ; tum quia contradictionem implicat ; tum per Commentatorem 12. *Metaphys.* in quæstione Joannis Grammatici de Motu, quare potest perpetuari, cum sit ab alio, et non substantia alia ; tum per rationem Philosophi et Commentatoris contra Platonem, *primo Cœli et Mundi*, qui imponit etiam sibi quod ipse senserit omnes species incorruptibiles esse ex se necessarias, incorruptibilium tamen species in uno individuo, species vero corruptibilium in pluribus individuis, aut in pluribus partibus, sicut posuit elementum secundum se totum incorruptibile, et ex se necessarium, corruptibile tamen secundum partes, ut sic nihil sit a primo movente, nisi mediante motu cœli.

Quid senserit Plato.

Ex Aristotele probatur alia præter Deum esse necessaria, et habere causam efficientem.

Sed quod necessaria ex se formaliter, alia a Deo, ut substantiæ separatæ, sint a primo effective, et quod habeant causam effectivam, probatur ; tum per Aristotelem *secundo Metaphys. c.* 2. de principiis sempiternis, quorum primum ponit etiam causam necessitatis in aliis, et loquitur de causa efficiente ; tum quia propositio illa, 1. Poster. 2. *Propter quod unumquodque tale*, etc. intelligitur de causa efficiente, ut patet *primo Posteriorum*, de principio et conclusione ; tum quia dicit quod unumquodque sicut se habet ad *esse*, sic ad veritatem ; igitur vult quod *esse* eorum sit ab ipsa necessario ; tum per Commentatorem de substantia Orbis, quem creditur penitus idem sensisse cum Philosopho Aristotele, excludendo responsionem ipsius ad illam auctoritatem. Majus enim inconveniens est, Commentatorem, et per consequens Aristotelem, quod pro eodem habet, explicite dixisse opposita quam implicite, cum tamen iste Doctor prius dixerit Philosophum non posuisse substantiam separatam, ex se necessariam et effective ab alio, quia hoc includit contradictionem, quod non est verum, ut patebit, et si esset verum, non nisi implicite. Item, secundo de Cœlo et Mundo : *Ab eo*, scilicet primo, *derivatum est* esse, *his quidem clarius, his autem obscurius*.

Aristot.

Commentator.

Aristot.

6. Aristot. Sed illa auctoritas *de secundo Metaphys. text. Com. 4.* videtur esse ad oppositum, quia dicit *quod principia semper existentium oportet esse verissima, quia non quandoque sunt vera, quandoque non, nec illis causa aliquid est, ut sint, sed illa aliis* ; ergo vult quod non habeant causam essendi. Et infra quod *non sint ab alio et ex se formaliter necessaria,* quia dicit quod sunt necessaria verissima.

Probatur secundo. Aristot. Propterea per rationem Aristotelis 12. *Metaphys. text. Com.* 37. primum principium, quod est Deus, movet ut appetibile, et intelligibile. Et secundum ipsum ibidem : *Intellectus illius substantiæ separatæ, quæ movetur a primo principio, ut, appetibili et intelligibili, patitur et movetur ab intelligibili.* Ex hoc arguitur sic : Secunda Intelligentia amat et intelligit primum principium, cum primum principium moveat, ut amatum, sive appetibile et intelligibile ; intellectus secundæ Intelligentiæ patitur et movetur ; ab illo intelligibili ; igitur primum principium habet causalitatem respectu *intelligere* secundæ Intelligentiæ.

7. Tertio. Et hoc etiam probatur ratione : Impossibile est objectum imperfectum causare intellectionem perfectam in intellectu perfecto de objecto perfectiori, quia nullum objectum potest causare perfectam cognitionem de aliquo objecto, nisi contineat ipsum in virtute ; igitur Intelligentia secunda non posset perfecte intelligere primam, nisi primo moveat intellectum ejus ad sui notitiam ; et si hoc, igitur et respectu substantiæ secundæ Intelligentiæ primum movens habebit causalitatem, quia secundum intentionem Philosophi, ut iste Doctor dicit, et verum est in hoc, *intelligere* est idem cum substantia et natura Intelligentiæ ; igitur patet per rationem quod substantia separata secundum intentionem Philosophi, sit effective a primo principio.

Propterea secundum intentionem Philosophi, primum movens habet virtutem infinitam, et agit necessitate naturali, quamvis per intellectum et voluntatem, ut patet *ex* 8. *Physicorum, sum.* 2. *cap.* 5. *c. ult.* Talis autem potentia, quæ est virtutis infinitæ, et agens necessario non potest movere corpus aliquod immediate in tempore, quia tunc secundum rationem ejus *in* 8. *Physicorum*, virtus finita et infinita moverent in æquali tempore, ut ibi probat ; igitur primum movens non potest circulare cœlum in instanti, quia tunc in quolibet instanti, quælibet pars cœli esset in situ, in quo prius fuit ; igitur non circulavit ipsum, cum non aliter se habeat nunc quam prius ; patet igitur, quod secundum ipsum, primum movens non immediate fert ipsum cœlum ; fert autem ipsum localiter, quia ex hoc concludit ipsum esse virtutis infinitæ, quia scilicet movet ipsum tempore infinito ; igitur sequitur secundum intentionem ejus, quod moveat cœlum effective, sed mediate, quia mediante alia Intelligentia, ut proximo movente ; igitur se- 8. Quarto. Aristot.

cundum ipsum illa duo moventia movent idem corpus, et huc usque nullus sciens mentem Philosophi debet dubitare hoc ipsum sensisse.

9. Quot modis duo moventia ad idem movendum possunt concurrere.

Sed tunc arguo: Duo moventia movere idem corpus, non potest intelligi nisi tripliciter, vel quia secundum movens moveat in virtute primi, quia habet *esse* ab ipso, et tunc habetur propositum. Vel quia secundum movens recipit a primo movente influentiam et applicationem ad motum, quemadmodum baculus movetur a manu, a qua applicatur ad motum, et adhuc sequitur propositum, quia secundum intentionem Philosophi, nullius accidentis intelligentia est de novo receptiva; igitur non est ibi nisi antiqua influentia, quæ est *esse* ejus, et sic est propositum; vel non est hoc dicendum, cum de se sit ad movendum aptus natus determinabilis per intellectum et voluntatem suam. Vel tertio modo, quod ambo immediate moveant idem mobile, ordine tamen quodam, sic quod unum eorum est eminentius, et reliquum imperfectius; quemadmodum si mater habeat virtutem activam in generatione prolis, concurrit immediate cum patre ad productionem prolis, ordine tamen quodam quia pater ut causa eminentior, sed mater ut causa effectiva imperfectior.

Secundum Philosophum virtus infinita non movet immediate aliquod corpus in tempore.

Sed iste tertius modus est impossibilis secundum Philosophum, quia tunc virtus infinita immediate causaret motum in corpore in tempore, quod probatum est esse impossibile secundum ipsum; ergo sequitur propositum secundum primum modum, scilicet quod secundum movens moveat, in virtute primi moventis, quia capit omne *esse* ab eo, et pro tanto dicatur primum movens mediate movere. Propter quod Commentator 12. *Metaphys. com.* 41. ponit cœlum moveri a duplici motore, scilicet conjuncto et separato, et sic potest salvari intentio Aristotelis quod Deus movet in ratione causæ efficientis, mediate tamen, ita quod primus effectus ejus sit substantia effectibilis Intelligentiæ, et non tantum motus. Et sic etiam salvatur Averroes, quod cœlum movetur in tempore, hoc habetur a motore conjuncto, secundum quod movetur tempore infinito, habet a motore separato, qui infinita duratione dat *esse* motori conjuncto.

Commentator. Quid censendum sit juxta mentem Philosophi et Averroïs.

Nec valet dicere quod primum principium, si per se solum moveret, tunc sequeretur secundum Philosophum, quod moveret in non tempore, non autem si moveat immediate dum moveat cum alio, quod est virtutis infinitæ, quia universaliter secunda causa non determinat modum agendi primæ causæ, sed e contra. Semper enim primum agens, sive movens, tenet suum proprium modum movendi, sive agendi; igitur si proprius modus movendi primi moventis est nihil immediate movere, nisi moveat in non tempore, sequitur quod nullum movens secundarium potest determinari ad motum in tempore. 10.

Instantiæ curritur.

Causa secunda non determinat universaliter primam, sed e contra in modo agendi.

Solvuntur rationes contra Philosophum.

Quod igitur arguitur primo secundum istum Doctorem, quod hoc includit contradictionem, quod aliquid sit ex se formaliter necessarium, et tamen habeat *esse* ab alio causaliter, dicendum quod non, quia efficientia abstrahit a movente et transmutante.

Ostendit non includere contradictionem ex mente Philosophi aliquid esse necessarium in se et quod habeat esse ab alio.

Metaphysicus enim considerat quatuor genera causarum, et Naturalis similiter, sed non eodem modo, sicut Metaphysicus, quia sicut Metaphysicus in considerando abstrahit a Naturali, ita causæ ut considerantur a Metaphysico abstrahuntur a seipsis, ut considerantur a Naturali Philosopho. Philosophus enim Naturalis considerat causam agentem, ut est movens et transmutans materiam ut est subjectum transmutationis, et formam ut dat *esse*, per comparationem ad actionem et motum ei proprium et finem, ut est terminus motus et transmutationis. Sed sic a causis abstrahit Metaphysicus, nam Metaphysicus abstrahit causam moventem, ut dat *esse* sine motu et transmutatione, et apud Philosophos hoc est possibile, quod aliquid habeat *esse* ab alio sine transmutatione et motu, ut apparet per Avicennam

Avicenna. 9. *Metaph. cap.* 10. Materiam etiam considerat, ut subsistit formæ, a qua informatur. Formam etiam considerat, ut præcise est quidditas rei, sive pars quidditatis. Finem vero, ut est bonum rei, ad quod ordinatur per suam essentiam, et non per transmutationem. Non ergo apud Philosophos est contradictio, quod aliquid habeat *esse* causaliter ab alio, et tamen quod sit in se necessarium formaliter.

11. Et hoc etiam apparet secundum istum Doctorem, qui ponit Filium in divinis generari de essentia Patris quasi de materia, et Filium esse possibile objective, hoc enim non obstante, ponit Filium habere necesse *esse* eadem necessitate, qua Pater. Ergo si secundum Philosophos Intelligentia secunda sit a prima necessitate naturali, non est contradictio, quod sit ab ea, et quod sit possibilis objective, formaliter tamen necessaria. Plus enim videtur includere contradictionem, quod aliquid sit ab alio, et tamen sit necesse esse eadem necessitate quam quod alia.

Idem ostendit ad hominem contra Henricum.

Explicat mentem Aristotelis supra citati.

Ad hoc vero, quod adducunt *ex* 12. *Metaph. et primo Cœli et Mundi*, ostendendum est primo ad illud de perpetuitate motus, quod non repugnat motui esse possibile formaliter in suo *esse* actuali, et tamen esse necessarium ab alio, nec habere perpetuitatem, et tamen esse ab alio, quia motus non habet totum suum *esse* simul, sed partem post partem ; unde suum *esse* est semper cum innovatione reali ; substantia vero habet *esse* permanens totum simul ; ideo quale *esse* accipit a sua causa, tale *esse* retinet.

Arguit ergo Philosophus *primo de Cœlo et Mundo*, contra Platonem sic : Si aliqua substantia accipit esse possibile a primo, et cuilibet potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis, igitur in natura est potentia activa, nata corrumpere possibile illud, secundum illam potentiam passivam, nisi impediatur ; sed secundum ipsum, nullum violentum est necessarium ; igitur aliquando corrumperet illud. Unde secundum ipsum, omne possibile corrumpetur, et ideo tale possibile necessario destruetur aliquando a tali potentia activa ; propter quod bene argueretur contra Platonem, si Plato concederet assumptum, quod *cuilibet potentiæ activæ*, etc. Si autem dicit sic, sicut nos dicimus, quod voluntate divina sit necessaria illa substantia, non habet evi- 12.

dentiam argumentum contra eum, sicut nec contra nos.

13. Aliæ instantiæ contra hanc doctrinam expediuntur. Si dicatur quod ita possent poni plures aliæ Intelligentiæ, quæ moveant mediate, movendo alios orbes, qui tamen immediate moventur a suis motoribus conjunctis, et tunc illas Intelligentias sic mediate moventes poneret Philosophus necessarias ex se habentes *esse* ab alio, sed tamen virtutis infinitæ, sicut et omnino primum movens.

Aristot. Hoc confirmatur esse de intentione Philosophi dupliciter: Primo, quia 12. *Metaphysicæ text.* 42. postquam ostendit primum movens esse virtutis infinitæ, quia movet in tempore infinito, quærit utrum sit ponenda una talis substantia vel plures? et consequenter ostendit quod hujusmodi substantiæ sunt plures; igitur vult quod plures virtutis infinitæ.

Instantia secunda. Item, *ibidem* concludit quod plures sunt substantiæ necessariæ, et naturæ sempiternæ, et immobiles secundum se, et sine magnitudine propter eamdem causam; causa autem propter quam ostendit primum movens esse tale, est, quia est virtutis infinitæ; igitur vult quod hæc causa conveniat aliis substantiis separatis; ergo, etc.

14. Ad primum ostendit juxta Philosophum omnem substantiam esse a prima effective. Sed contra arguitur, probando quod omnis substantia alia a prima sit effective ab ea secundum intentionem Philosophi: Si omnes hujusmodi substantiæ immediate moveant, habetur propositum, ut ostensum est, quia tunc non erunt virtutis infinitæ. Si autem dicas quod quælibet Intelligentia movens habeat suum subjectum infinitæ virtutis, cum illæ habeant ordinem aliquem respectu primi simpliciter, ut ipsi concedunt Philosophum sensisse, aliter substantiam universi facerent inconnexam, secundum Philosophum, oportet quod aut sint ejusdem speciei cum primo principio simpliciter, aut non. Solutio impugnatur. Non ergo posuit Philosophus omnes esse ejusdem speciei cum primo simpliciter, quia inter illa quæ sunt ejusdem speciei, non est ordo essentialis necessario, casu enim accidit quod in eadem specie unum esset sic perfectius, et reliquum imperfectius; nunquam enim hoc accidit in eadem specie, nisi propter agens, quod perfectius agit ad productionem unius quam alterius. Non datur ordo essentialis intra eamdem speciem. Non posuit autem eas esse alterius speciei, quia intellectus non capit quod sit ordo essentialis inter illa quæ sunt infinitæ virtutis in natura intellectuali, ut essentialiter unum sit inferius in perfectione, et reliquum superius; Implicat inter ea quæ sunt infinitæ virtutis in natura intellectuali ordo essentialis. quamvis enim hoc non includat contradictionem in illis, quæ non sunt naturæ intellectualis, tamen includit contradictionem in illis, quæ sunt naturæ intellectualis; quæ enim dicunt perfectionem limitatam, licet essent illimitata in illa perfectione, adhuc non essent perfecta simpliciter, sed solum in tali natura, unde essent adhuc in genere determinato; linea enim, etsi esset infinita intensive in perfectione quantitatis, adhuc esset in genere. Et hoc ideo est, quia nobilissimum in natura inferiori, non est nobilissimum in natura superiori, quod tamen non arguit omnimodam perfectionem. Unde licet asinus esset infinitus in natura asineitatis, adhuc non esset infinitus in natura anima- Nobilissimum in natura inferiori non est tale in superiori.

litatis, sicut si esset homo infinitus, quia nobilissimus asinus non est nobilissimum animal.

15. Instantia tertia.

Sed ad hoc dicitur quod sicut non sequitur, est infinitus in asineitate, ergo est infinitus in animalitate, ita cum Intelligentiæ differant secundum speciem, si quælibet est infinita in intellectualitate, cum una sit perfectior alia, non sequitur, est infinita in intellectualitate; ergo est infinita in entitate.

Solvitur.

Respondeo ad hoc, quod hæc debet subsumi, sed entitas intellectualis est suprema entitas, ideo quod est supremum in intellectualitate, est supremum in perfectione entitatis; ergo impossibile est, et contradictionem includit, aliqua plura esse infinitæ virtutis in intellectualitate, et secundum eos Philosophus contradictionem non posuit; igitur talia plura entia non posuit.

Implicat plura infinitæ virtutis in genere intellectualitatis.

Item, potest argui, sicut superius est argutum *distinct.* 2. aut unum illorum intelligi aliud quantum est intelligibile, aut non; videndum est ibi. *

* q. 4. n. 3.

16. Concludit juxta Aristotelem quamlibet intelligentiam præter primam esse finitæ virtutis.

Ex his concludo quod quamlibet Intelligentiam aliam a prima posuerit finitæ virtutis, et nullam posuit nisi moventem cœlum, aut orbem aliquem, ut patet 12. *Metaphysicæ.* Non enim ponendæ sunt sine operatione sua, et quælibet movens cœlum est effective a primo principio, ut ostensum est; sequitur ergo quod omnes aliæ Intelligentiæ sunt a prima effective.

Declarantur ejus discursus circa qualitates primæ intelligentiæ.

Quando igitur dicunt quod Philosophus quærit: An sit una tantum aut plures? dicendum quia Philosophus plures conclusiones cum multis conditionibus probat, et concludit de primo principio. Unde et postquam concludebat primum esse virtutis infinitæ, concludit quod sit impassibile et inalterabile, et in talibus conditionibus convenit prima Intelligentia cum aliis.

17. Non dubitat Philosophus de infinitate, sed de aliis conditionibus.

Quærit igitur, utrum ponenda sit una talis non quantum ad infinitatem, sed quantum ad alias conditiones: Utrum una, aut plures? Unde ipsi saltant unum paragraphum Philosophi, et non bene litteram ejus continuant. Quando enim dicunt quod hujusmodi sunt plures propter eamdem causam, dicendum quod illa causa non est infinitæ virtutis, ut ipsi concludunt, sed propter alias conditiones, quæ sunt communes omnibus Intelligentiis, secundum ipsum, quia scilicet non habent materiam, et sunt tantum actus, quam conditionem prius probavit eis competere; ideo faciunt fallaciam consequentis propter eamdem causam quam prædixit. Non solum enim hoc est ex illa causa, scilicet infinitate virtutis, sed ex causa et conditionibus aliis, quæ eis conveniunt.

Ad rationes Henr. n. 5.

Quod etiam dicunt de speciebus corporalium, quod sunt ex se necessariæ, non ab alio effective secundum intentionem Philosophi, dicendum quod non est verum, quia cum species non habeat *esse* reale, nisi in individuis, nisi ponas *esse* Platonicum, et secundum *esse* quod habet in individuis, est a primo effective, etiam secundum Philosophum, quocumque alio mediante, sequitur quod species secundum suum *esse* reale sit a primo principio effective.

Species non habet esse reale nisi in individuis.

Quod etiam dicunt Philosophum sensisse de elemento, non est verum,

quia cum tota sit ejusdem rationis cum parte, et pars elementi sit ab alio, effective, non potest poni totum elementum a nullo esse effective. Unde sicut posuit partes elementi esse effective a partibus cœli, prout pars cœli in uno tempore corrumpit plus de uno elemento in una regione, et generat plus de illo elemento in alio loco secundum aliam partem cœli ; sic posuit quod totum elementum effective esset a cœlo sicut a principio, a quo in essendo conservatur, secundum totum, licet corrumpitur secundum partes.

Philosophus posuit elementum effective a cœlo.

Sic ergo quantum ad istum modum essendi, dico quod Philosophus posuit omnia alia a Deo ex se necessaria formaliter, esse effective ab eo, non tamen noviter accipiendo *esse* post *non esse* duratione, sed natura.

Aristoteles juxta hunc modum essendi posuit omnia ex se formaliter necessaria effective a Deo.

SCHOLIUM II.

Imponit etiam Gandavensis alium modum essendi Philosopho, scilicet quod aliquæ substantiæ separatæ sint necessariæ formaliter ex se, et non sint effective ab alio, et tamen ab ipso necessario dependeant, ut numerus major a minori, ternarius videlicet a binario. Ab hoc etiam absurdo liberat Scotus Aristotelem. Tertium autem modum essendi, videlicet quod sit possibile ex se, et necessarium ab alio, admittit Scotus docuisse Avicennam et Aristotelem. Et demum affert pauculas rationes Gandavensis contra opiniones utriusque Philosophi, tribusque suis confirmat.

18. Secundus modus essendi est, quo aliquid intelligitur necessarium ex se formaliter, non effective, sed dependenter esse ab alio, et Doctor iste imponit Philosopho istum modum essendi in substantiis separatis. Cum enim posuerit eas habere ordinem ad primam causam simpliciter, et non ordinem causalitatis, ut prius ostendebatur ; igitur posuit alias substantias a Deo habere ordinem dependentiæ respectu Dei, quemadmodum in speciebus figurarum et numerorum.

Secundus modus quem imponit Henric. Philosopho.

Sed dico quod Philosophus istum modum non posuit, quia includit contradictionem, quia quod nullo modo habet *esse* ab alio, et est necesse esse a se, et formaliter infinitum, nullo modo dependet ab alio. Dependentia enim non potest stare sine causalitate aliqua ; ergo hoc ponere implicat contradictionem.

Rejicitur. Non tenuit Philosophus aliquod dependere a Deo non tamen effective.

Ad exemplum, quod unus numerus, sive figura non dependet ab alia in actu ; potest enim esse quadrangulus, licet non sit triangulus in actu ; sic de numero. Tamen non potest esse unum sine alio in potentia, et hoc est, quia sic est pars ejus ; quaternarius enim non potest esse sine ternario in ipso in potentia ; sic autem non est species ; nec sic potest creatura dependere a Deo. Sic etiam est de speciebus universi, quia licet una dependet ab alia in mensurando, et in cognoscendo, non tamen in essendo ; nigredo enim potest esse sine albedine, sicut e converso. Et ideo contradictio est quod aliquid dependeat ab alio, sic quod non posset esse sine eo.

Numerus major includit minorem in potentia.

Tertius modus essendi est, quod aliquid sit possibile ex se, et necessarium ab alio, quia necessario causatur ab illo ; et istum modum essendi posuit Avicenna *sexto et nono Metaphysicæ* dicens : *In separatis a materia aliis a primo est necesse esse*. Dicit autem prædictus Doctor quod Aristoteles istum modum non posuit in separatis a materia, quia contradictionem implicat. Probatio, si enim sit possibile ex se, 19.

Tertius modus essendi.

Avicen.

Probat Henr. Aristotelem non potuisse hunc modum.

ponatur in *esse*, scilicet quod nunc sit, et ante non habuit *esse*. Cum de conceptu suo formali non includat ex se *esse*, ergo tunc non necessario causatur a sua causa ; igitur non est necessarium ab alio.

Rejicitur. Aristoteles putavit intelligentias esse possibiles et habuisse necessitatem a Deo.

Sed dico quod Aristoteles istum modum essendi posuit in omnibus Intelligentiis citra primam. Nec Avicenna contradicit Aristoteli, sed ipsum in hoc exponit, nec contradictionem includit.

Probatur.

Hoc autem probatur, quia quod capit *esse* ab alio, in sua quidditate non includit *esse* ; sed intelligere quidditatem præcise, non includentem *esse*, est intelligere quidditatem ut in potentia ad *esse*, quod non est de se habens *esse*, ut intelligere humanitatem præcise in quantum humanitas est intelligere ipsam, ut est in potentia ad *esse*, quia est in potentia ad omne illud quod nondum ex se habet, possibile tamen sibi competere ; et sic loquitur Avicenna de quidditate, 5. *Metaphys. cap.* 1. ubi dicit omne tale *esse* accidens essentiæ, quod non est de formali conceptu ejus, et quidditatem ad omne hujusmodi esse in potentia, ut ad unum et multum, et cætera hujusmodi. Et sic dico quod Aristoteles posuit omnem Intelligentiam aliam a prima ex se possibilem, et in potentia ad *esse*, quia nulla in formali intellectu suo includit ipsum *esse*. Concordant igitur Aristoteles et Avicenna. Nec primus modus in re differt a tertio.

Avicen.

20. Ad probationem Henr.

Quod igitur arguitur, quod si sit possibile, ponatur in *esse*, respondeo quod ubi est possibilitas realis ante actum, ibi potest poni in *esse* realiter. Sed quando non

Possibilitas duplex.

est possibilitas talis, sed solum in conceptu, et secundum naturam, quia unum naturaliter præcedit aliud, nec formaliter includit ipsum in suo conceptu, tunc debet poni in *esse*, non in re, sed in conceptu, sic quod de se non est tale. Exemplum de ente et uno, cum enim ens in conceptu suo formali non includat unum ex se, est in potentia ad esse unum, ex hoc tamen non sequitur quod impossibile sit ipsum non esse unum. Nec sic debet poni in *esse*, sed quod non de se est unum, et hoc verum est, nec sequitur impossibile.

Quomodo stat aliquid esse possibile, et necessarium.

Sic igitur patet primum principale, quæ scilicet sit intentio Aristotelis et Avicennæ circa entia sempiterna ; posuerunt enim quod sint ex se formaliter necessaria, et ab alio effective sine initio, et quod eadem necessaria formaliter, sint impossibilia ex se, præscindendo quidditatem ab *esse*, et necessarium ab alio, quod necessario causat. Ideo habito quæ sit intentio Philosophi circa immutabilitatem entium, ponendæ sunt quædam rationes ad confirmationem opinionis eorum, quas quære alibi. *

* In Oxon. hic q. 5. n. 6.

21. Tria argumenta contra Philosophos.

Tertio, ponendæ sunt quædam rationes contra Philosophos, et quidam * arguunt contra eos. Primo per hoc, quod omne agens naturaliter perficitur sua productione, vel suo producto ; Deus non perficitur ; ergo.

* Henricus quodlib. 5. q. 4.

Secundo, si aqua non posset manere in sua frigiditate, nisi frigefaceret aliquod frigefactibile, tunc aliqualiter dependeret

ab illo ; Deus a nullo dependet.

Tertio, potentia respiciens aliquod objectum non necessario respicit aliquid aliud, nisi habeat ordinem necessarium ad primum objectum ; sed voluntas divina, etc. quomodo ista non concludant, quærendum alibi.* Ibid.n.13.

22. Rejicicit cotus sententiam Philosophi primo.

Principaliter hic adduco tres rationes, prima est : Omne ens absolutum summe necessarium non potest non esse, quocumque alio non existente ; sed Deus est hujusmodi ; igitur, etc. Sed si haberet necessariam causalitatem ad causandum alia a se, posset non esse illis non existentibus, aliter non esset inter illa necessaria habitudo. Ponitur autem in majori propositione ens absolutum, et non tantum hoc, sed etiam ponitur summe necessarium, propter principium complexum et conclusionem, ubi principium est magis necessarium quam conclusio ; et tamen ex negatione conclusionis sequitur oppositum principii, et hoc est, quia veritas conclusionis non est nisi quædam partialis veritas principii. Tunc enim probatur major sic : Quodcumque aliud est minus necessarium Deo in entitate sua, sed destructa tali entitate minus necessaria, non oportet aliquod ens magis necessarium destrui, sicut nec minus perfectum potest producere ens magis perfectum. Et per hoc tenet secunda ratio aliquorum contra Philosophum, quoniam omnis perfectio, quæ habetur ab aliquo, non summe habetur ab illo, nisi habeatur absolute sine respectu ad aliud.

Item secundo sic, potentia respiciens aliquod objectum, non respicit aliud necessario, nisi illud objectum sit ratio tendendi in illud ; sed voluntas divina respicit bonitatem suam propriam pro objecto ; bonitas autem divina non est ratio necessario volendi alia volitione efficaci ; ergo, etc. 23. Secundo.

Expono primo minorem, voco voluntatem efficacem, quæ dat *esse* et *efficere*, non quæ complacet. Verum enim est quod bonitas divina est ratio, qua Deus vult, alia, voluntate complacente, sed non necessario voluntate efficaciæ. Sic autem intelligendo minorem, probo eam : Objectum volitum non est necessario ratio tendendi in aliud, nisi illud aliud sit necessarium, vel ad habendum, vel ad consequendum, vel conservandum primum objectum ; nihil istorum convenit in proposito. Quæ dicitur voluntas efficax et quæ ratio ipsius in Deo.

Tertio sic : Aliquid fit contingenter in universo ; ergo primum non necessario causat. Expono antecedens, quamvis Deus necessario causaret omnia, aliquod tamen contingens posset fieri, quod posset durare per annum, et postea corrumpi a suo contrario. Tertio.

Sed dico quod aliquid contingenter sit ita, quod quando fit, potuit non fieri in sensu diviso. Hoc autem non esset possibile, si Deus necessario causaret, ut probatur alibi *. Concedo ergo quod quodlibet aliud a Deo, est ab ipso effective, a quo non necessario causatur, sed contingenter ; et ideo nihil aliud ab ipso est formaliter necessarium, sed possibile, et in nihil vertibile.

* In Oxon. hì q. 5.

Ad argum. principali.

Ad rationem principalem patet quid sit dicendum secundum intentionem Philosophi, quam non tenemus. Cæetera quæ hîc imperfecte habentur, quære alibi diffuse. *

* Ubi supra.

QUÆSTIO IV.

Utrum vera simplicitas Dei consistat in hoc, quod ipse est, quidquid habet?

Alens. 1. *p. q.* 5. *memb.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 3. *art.* 7. *et* 8. D. Bonavent. *hic* 2. *p. art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 3. *q.* 1. Durand. *q.* 4. Doctor 5. *Metaph. q.* 1. *et* 9. *et* 9. *Met. q.* 10. *et de primo princ. c.* 4. *concl.* 10.

August. — Arg. negativum.

1. Quia Magister præcipue et finaliter simplicitatem Dei determinat, per hoc quod Deus est quidquid habet, sicut dicit Augustinus 11. *de Civit. c.* 10. ideo quæro : Utrum vera simplicitas Dei consistat in hoc quod ipse est, quidquid habet? Et videtur quod non, quia aliqua creatura simplex est, et tamen non est quidquid habet, quia in qualibet creatura differt *quid* et *quo* ; igitur.

Affirmativum. August.

Contra, Augustinus in littera supra citatus, respondendo quod illa propositio est verissima : Deus enim est quidquid habet intrinsece in natura sua.

SCHOLIUM.

Explicat quomodo intelligenda sint verba Augustini, et probat Deum esse quidquid habet intrinsece. Deinde exortum ex hac resolutione dubium circa veritatem prædicationum in divinis breviter et clare dissolvit.

Dupliciter aliquid haberi potest.

2. Hæc propositio continet duos modos habendi unum, quo aliquid dicitur habere aliud formaliter ; et alium, quo relativum habet suum correlativum.

Sensus quæstionis et mei Augustini

Non autem dicit Augustinus, Deus est quidquid ad se habet præter hoc, quod habet ad aliud, quia non est propositio exceptiva, sicut nec hæc : *Omnis homo præter asinum currit,* quia quod excipitur non est pars præjacentis. Nec e converso dixit quod Deus est quidquid ad aliud dicitur, præter hoc, quod ad se habet propter idem ; ideo conclusionem ad utramque posuit. Hæc autem sic declaratur, creatura Dei dicitur habere aliquid intrinsece, vel sicut totum habet partem sui, vel sicut materia habet formam ; in Deo non est pars, et totum, sicut nec materia et forma, ut patet ex una quæstione præcedenti * ; igitur quod habetur intrinsece a Deo, non est forma sua, nec materia, nec pars et tamen intrinsece habetur ; igitur est ipsemet ; igitur Deus est quidquid habet intrinsece.

In creat. quare habeat Deus non est quod habet

* dist. 5. q

Dubium

Sed hîc occurrit una dubitatio, videtur enim ex hoc, quod omnis prædicatio in divinis sit vera, et quod ibi prædicabitur quodlibet de quolibet nisi obviat relativa oppositio, quia si Deus est quidquid habet, et per conversionem quidquid habetur a Deo, est Deus ; igitur quidquid habetur ab ipso, est quidquid habetur ab eo ; et ita quodlibet in Deo prædicabitur de alio, quod non est verum, quia hæc non est vera : *Essentia generat*

Solutio

Respondeo, quod non quodlibet prædicatur de quolibet in divinis, quia attributa non prædicantur vere de Deo, nisi prædicantur formaliter, et ideo non prædicantur

vere de quidditate ultimate abstracta, ut prædictum est, ideo non est hæc vera, *essentia generat*; nec etiam in abstracto prædicatur unum de alio, nisi utrumque sit formaliter infinitum, vel alterum, quando autem neutrum, formaliter non est vera prædicatio; ideo hæc est vera: *Sapientia est bonitas*, et *paternitas est bonitas*: In prima utrumque est formaliter infinitum; in secunda alterum. Sed hæc est falsa: *Innascibilitas est paternitas*, quia neutrum est formaliter infinitum. Et ratio est, in creaturis unum accidens in concreto prædicatur de alio propter unitatem subjecti, in quo sunt unum. Sed quia in abstracto non retinet modum illius unitatis, ideo in abstracto neutrum vere prædicatur de alio; quod si illam unitatem retinerent, vere unum de alio prædicaretur. In divinis attributum prædicatur in concreto de attributo, ut *Deus sapiens est bonus*; et relativum de relativo, cui non opponitur, ut *Pater est ingenitus*, propter infinitatem essentiæ cui sunt idem. Quia igitur istam infinitatem tenet attributum in abstracto, et non relativum, ideo, etc. De hac responsione quære *in fine quæstionis de attributis*, in responsione ad auctoritatem Augustini.

(Margin: … prædicatio in … vinis sit formalis alterum. Item ex… … emorum …bet esse finitum.)

(Margin: In Oxon. … q. 4. n. 25.)

(Margin: … d argum. … rincipale.)

Ad argumentum principale, patet quod simplicitas creaturæ non est immensa, sicut est simplicitas divina, ideo non est idem *quid* et *quo*, sicut in Deo.

QUÆSTIO V.

Utrum simplicitati divinæ repugnet quod aliquid dictum de Deo formaliter sit in genere?

Alens. 1. *p. q.* 48. *memb.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 3. *art.* 5. Henric. *in summa art.* 22. *q.* 1. *et* 2. D. Bonav. *hic* 2. *p. art.* 1. *q.* 4. Richard. *art.* 1. *q.* 3. Occham *q.* 1. Gregor. *q.* 3. Doctor *in Oxon. q.* 3. *et de primo principio. c.* 4. *conclus.* 1. 9. *et* 10. *et* 7. *Met. q.* 18. Suarez 1. *p. tract.* 1. *lib. c.* 4.

Additur in titulo *formaliter* propter illa prædicata, quæ transumptive, et non formaliter dicuntur de Deo. Probatur vero quod non. Hæc est prædicatio formalis: *Deus est ens*, Deus est intellectus, et ens indifferens ad Deum, et non Deum; ergo oportet quod determinetur ad Deum per aliquid habens rationem *qualis* respectu entis; igitur ratio differentiæ potest esse in Deo; ergo ratio generis. 1.

(Margin: Arg. negativum primum.)

Item, Avicenna 2. *Metaphysicæ, cap. primo*, ens dividitur sicut in contradictoria in ens in subjecto, et in ens non in subjecto. Sed ens non in subjecto, est ratio prædicamenti substantiæ; Deus est hujusmodi ens; ergo, etc.

(Margin: Secundum. Avicen.)

Item, ubi est species, est genus; in Deo est species per Damascenum *lib.* 1. *Orthodoxæ fidei c.* 8. *et in Elementario suo* idem ponit.

(Margin: Tertium. Damasc.)

Item, sapientia dicitur formaliter de Deo, et hoc secundum eamdem rationem, secundum quam dicitur de creaturis, quia si aliter diceretur de Deo et creaturis, non posset argui sapientia esse perfectionis simpliciter, et melius esse quam non esse, plus quam de lapide ex hoc quod

(Margin: Quartum.)

sapientia est perfectionis simpliciter in Deo.

Affirmativum August. Oppositum in littera, et Augustinus *quinto libro de Trinitate capite secundo.*

SCHOLIUM.

Sententia asserens Deum esse in genere (quæ est Henrici et aliorum) suadetur auctoritatibus et ratione, sed refutatur late, de quo fusius agit Doctor in Oxon. q. 3. a n. 16. ubi n. 20. rejicit rationem, qua D. Thomas negat Deum esse in genere, quam hîc tangit n. 11. Deinde explicat duo dubia quæstionem hanc concernentia.

2\. Opinio Henrici. Alb. de Saxo. et Olchoth. lib. 1. q. 5. Dicitur ad quæstionem, quod aliquid dictum de Deo formaliter, est in genere, et Deus similiter propter auctoritates, quia Damascenus *in Elementario* ait, *substantia intellectualis continet Deum,* et ipsa est in genere. Ad hoc est Boetius de Trin. c. 8. et Augustinus 13. de Trinit. c. 5. *In divinis sunt duo genera, Substantia et Relatio. Substantia dicit essentiæ unitatem, sed relatio multiplicat Trinitatem.* Nec valet dicere quod manent quasi modi similes substantiæ et relationis, quia modi similes Qualitatis et Quantitatis sunt ibi, et aliorum Prædicamentorum. Dicitur enim Deus magnus, bonus, ubique; oportet ergo intelligatur quod proprie manent ibi substantia et relatio.

Damascenus. Boëtius. August.

Deum esse in genere probatur secundo ex Commentatore. Item, Commentator *text.* 11. *com.* 2. *Metaphysicæ*, ubi Philosophus investigat unum primum in omni genere, quod est mensura, dicit Commentator quod illud primum, quod est mensura in genere Substantiæ, est primus motor.

Probatur rationibus. Rationes ad hoc, prima est talis: Substantia, ut est prædicamentum, potest intelligi contracta per creatam et increatam; ergo conceptus neutrius est conceptus omnino simplex et primus; igitur possunt resolvi in aliquo esse, quod remanet.

Item, simplicitas Dei non impedit quin possit esse in Prædicamento, quia Angeli et accidentia sunt simplicia, et tamen sunt in genere. Secunda ratio.

Contra viam istam arguo tripliciter. Primo arguitur sic : Quidquid est in genere habet aliquam realitatem in se, quæ secundum se est potentia ad aliam realitatem, quæ est ipsius differentia; sed in Deo nulla est talis realitas, quæ sic est in potentia ad aliam realitatem; ergo, etc. 3. Ex triplici capite probat Deum non esse in genere. Probatur primo quod Deus non sit in genere. Aristot.

Major probatur per auctoritatem et rationem. Auctoritas est Philosophi 8. *Metaphy. c.* 5. ubi vult quod *idea si ponatur, non definitur, quia oportet definitionem esse rationem longam, habentem quid et quale, materiam et formam.* Hoc autem intelligo sic, non quod intelligat omne definibile proprie habere materiam et formam, quia secundum aliquos, Angelus non habet materiam, nec formæ accidentales; sed intelligit quod in una re sit aliqua realitas, a qua accipitur genus, quæ est principium convenientiæ realis cum alia specie, et in eadem alia realitas, a qua accipiatur ratio, de qua est principium differentiæ realis. Cum enim eadem realitas non possit esse principium convenientiæ realis, et realis differentiæ, oportet aliam ad minus esse realitatem, a qua accipitur genus, et a qua accipitur differentia. Quomodo intendit Philosophus omne definibile constare materia et forma.

Hoc etiam patet ejus auctoritate in 7. *Metaph. textu. Comment.* 33. ubi vult quod *sicut ratio et definitio ad rem, ita partes definitionis vel* Aristot.

rationis ad partes rei. Vult igitur quod sicut in definitione sunt plures partes, ita in definito sint plures partes reales, quamvis non oportet semper esse materiam et formam, sed in eadem re duas realitates, quarum una sit in potentia ad aliam.

Probatur eadem majori ratione. Hoc probatur per rationem: Intellectus concipiendo genus, habet conceptum de aliquo quod est in re, et non loquor de secunda intentione generis, sed de eo quod concipitur objective; sic enim propositio est vera, aliter enim concipiendo animal, quod est genus, non conciperetur aliquid, quod in *quid* diceretur de homine; sic etiam concipiendo differentiam objective, concipitur aliquid quod est in re. Si igitur genus importat totam realitatem definiti, impossibile esset concipere differentiam, nisi ut significantem eamdem realitatem. Quomodocumque enim concipiendo genus et differentiam, sive objective concipiantur diversis modis, tota tamen realitas concipitur per utrumque, si totam realitatem speciei importarent seorsum, et tunc sequerentur duo inconvenientia. Primum, quod solum genus definiretur, et tunc totam realitatem exprimeret. Et aliud inconveniens, quod definitio non sit primo eadem definito, quia quidditatis cujuslibet est semel. Minor patet, tanta enim est simplicitas in Deo, quod nulla realitas in ipso est in potentia ad aliam, quia quælibet in ipso est infinita, et nulla finita, et per consequens nulla est ibi partialis realitas quæ ibi sit in potentia ad aliam.

Genus et differentia sumuntur ab alia et alia realitate.

5. Instantia. Sed dicetur quod per istam rationem non excluditur, quin proprietates personales sint in genere. Imo hoc videtur concludi per hanc rationem, quoniam si omne quod est finitum et non infinitum, sit in genere, et proprietas personalis non est infinita, et inter infinitum et finitum non est medium, ergo proprietas personalis est in genere.

Respondeo, quod proprie proprietates personales, nec sunt finitæ, nec infinitæ; non enim sunt infinitæ, quia non sunt perfectiones simpliciter, tunc enim aliqua persona haberet aliquam perfectionem, quam non haberet alia. Nec etiam sunt finitæ, quia nihil quod est formaliter finitum, est idem realiter cum eo quod est formaliter infinitum; proprietas vero personalis est eadem cum essentia; ideo dico quod est medium, quod nec est finitum, nec infinitum formaliter. Quod patet sic, quoniam sicut finitum et infinitum proprie accepta non conveniunt nisi quantitati molis ex 1. *Phys. text.* 15. ita finitum et infinitum, magnum et parvum, transumptive dicta, non conveniunt nisi quantitati virtutis. Ideo quod habet quantitatem virtutis dividitur per finitum et infinitum; hujusmodi est entitas quidditativa, cujus gradum intrinsecum entitatis dicunt finitum et infinitum, et non ratio hypostatica, sive personalis vel individualis, quæ tamen sit illa, quæ non est entitas quidditativa.

Proprietates personales nec sunt finitæ nec infinitæ.

Aristot. Finitas et infinitas competunt solum enti quanto.

6. Arguitur secundo. Item, secundo arguitur probabiliter sic, juxta eamdem viam. Nam perfecta simplicitas Dei consistit in hoc, quod est quidquid habet ad se, ut Magister declarat in littera per auctoritates Sanctorum; sed nil quod est in genere est hujusmodi, scilicet quod ipsum est quidquid habet ad

se, quia natura ejusmodi entitatis, quæ est in genere, habet perfectionem generis et differentiæ; nec etiam perfectio generis continet perfectionem speciei; igitur quod est in genere, non est quodlibet quod habet ad se.

Instantia. Sed dicetur quod licet formaliter rationalitas non sit animalitas, tamen potest dici quod hæc est illa per identitatem; et sic per identitatem illud quod est in genere, est quidquid habet ad se, licet non formaliter, quia nec sic in divinis, quia sapientia non est formaliter bonitas, licet per identitatem.

Solvitur. Prædicatio per identitatem non habet locum in creaturis. Respondeo, quod prædicatio per identitatem non habet locum in creaturis. Unde et Philosophus non determinavit de hujusmodi prædicatione, sed tantum habet locum in divinis, et ratio hujus patet ex præcedenti quæstione, quia enim in divinis facta abstractione remanet identitas propositionis in prædicando abstractum de abstracto, dicendo sic: *Sapientia est bonitas*. Si autem quando abstrahuntur genus et differentia, non enim habent identitatem, nisi ratione rei, cui insunt realitates eorum, ideo quando abstrahuntur abstrahitur aliquid, quod requiritur ad prædicationem formalem veram.

7. Quantum ad secundam viam ex parte infinitatis arguitur sic:

Ex infinitate Dei probat ipsum non esse in genere. Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis cum modo, sive gradu ejus intrinseco; tunc enim albedo habens gradum posset esse genus, et gradus ejus differentia, et ideo conceptus rei cum modo intrinseco realitatis suæ, est conceptus simplicior quam conceptus speciei.

Conceptus speciei non est simplex.

Sed in Deo infinitas, sive quidquid aliud ponatur determinare realitatem ejus, non dicit nisi modum et gradum intrinsecum suæ quantitatis virtualis, sive suæ quidditatis; igitur conceptus Dei non potest esse conceptus speciei habentis genus et differentiam.

Dicetur forte quod quamvis infinitum non sit differentia contrahens conceptum communem Deo, tamen alia intentio potest esse ut differentia contrahens, sicut ipsum necesse esse, vel aliquid hujusmodi.

Contra, sit illud determinans in ratione differentiæ A, quæro tum, 8.
aut intelligitur A prius determinare illam realitatem, a qua accipitur genus in Deo quam infinitas, aut infinitum prius quam A? Si primo modo, cum illud sit extrinsecum realitate generis, sequitur quod aliquod extrinsecum prius conveniret realitati divinæ quam suus modus intrinsecus, qui est modus infinitatis, quem habet ad se. Si secundo modo quod prius determinetur illa realitas per infinitatem, igitur ulterius non est in potentia ad aliquod aliud determinativum, cum ratio infinitæ perfectionis sit omnino in ultimata actualitate nullam determinationem expectans.

Quod ens contrahatur ad Deum per modum non per differentiam.

Istud vero patet exemplo: Si enim animalitas habet plures gradus, intelligendo ipsam sub quocumque gradu, non intelligitur rationabilitas vel irrationabilitas esse modus intrinsecus animalitatis. Sed adhuc intelligetur animalitas in quocumque gradu, ut perfectibilis a rationabilitate vel irrationabilitate. Ita in proposito, si deitas habens infinitatem ut gradum sibi intrinsecum,

haberet differentiam, intelligeretur etiam sub divinitate ut perfectibilis per differentiam, quod non est intelligibile.

9. Tertio probat ex necessitate Dei ad esse. Avicen.

Tertia via arguitur ex necessitate essendi, sive ex necessitate esse; et hæc est ratio Avicennæ, 8. *Metaphysicæ*, ubi sic arguit : Si necesse esse habet genus, aut igitur intentio generis istius est formaliter *necesse esse* aut *possibile*. Si primum, igitur non cessabit, quousque perveniat ad differentiam ; hoc sic intelligo, quod si tunc illud genus includeret differentiam, quia *necesse esse* importat formaliter ultimam actualitatem. Si secundum, sequitur quod *necesse esse* esset constitutum ex eo quod non est *necesse esse*.

Præterea, juxta viam istam potest sic argui probabiliter : Quidquid est in genere abstrahit ab actuali existentia, quia illa tota coordinatio potest salvari in intelligendo illa coordinata, intellectione abstractiva, quæ non includit existentiam objecti, quia sic esset intellectio intuitiva ; *necesse esse* vero includit existentiam ex ratione, qua est *necesse esse*, imo forte nihil ita per se convenit *necesse esse*, sicut ipsum *esse* aut *existere*. Sic igitur probatum est per tria media, quæ pondero, quod Deus non est in genere, nec aliquid formaliter dictum de Deo, et etiam per alia media probabilia.

10. Ex prædictis rationes aliorum capiunt evidentiam. August.

Ex istis vero rationibus aliæ rationes antiquorum habent evidentiam, sicut ratio Augustini, quam Magister adducit in littera, 7. *de Trinitate cap.* 2. *et c.* 6. quæ est ista : Substantia ut est genus generalissimum substat, Deus autem non ; ergo, etc. Ista ratio tenet ex infinitate Dei, qua via præcessit secunda ratio. Expono autem sic rationem Augustini : Non intelligit autem Augustinus quod ratio formalis substantiæ, quæ est genus, sit substare accidentibus, quia hæc est ratio respectiva, quæ non includitur in formali conceptu absoluti. Ratio tamen substandi accidentibus necessario concomitatur substantiam, quæ est genus generalissimum, quare substantia non potest substare accidentibus, quia quod aliquid non possit substare accidenti, non convenit nisi duplici de causa, aut propter imperfectionem in entitate sua, quæ non sufficit terminare dependentiam accidentis, vel propter sui excellentiam, qua non potest actuari alia actualitate superveniente. Manifestum est autem, quod substantia, quæ est genus, potest determinare dependentiam accidentis, et ad hoc habet sufficientem perfectionem ; igitur quod aliqua substantia non sit capax accidentis, substando ei, hoc est, quia est infinita ; igitur quod Deus non possit accidentibus substare, hoc est ex infinita perfectione sua, qua existens in ultima actualitate, non potest ulterius aliquo accidente actuari, et ideo tenet ratio sua, ex ratione infinitatis.

Non substare accidentibus est a magna imperfectione vel summa perfectione.

11. Alia ratio Avicennæ.

Alia etiam ratio Avicennæ 8. *Metaphys. c.* 4. qua arguit quod genus est pars, et Deus non, cum sit omnino simplex, tenet ex ratione suæ simplicitatis divinæ, quomodo tenuit prima ratio juxta primam viam.

Ratio D. Thom. Rejicitur.

Alia vero ratio ponitur ab aliquibus talis : Quod est in aliquo est in illo per modum illius ; sed Deus continet perfectiones omnium generum ; ergo sunt in eo per modum ejus ; er-

go non est in aliquo genere illorum. Patet alibi, * quod illa ratio non concludit, quia diceretur quod non est in primo genere, scilicet Substantiæ, quæ tamen continet perfectiones aliorum generum virtualiter, ut probatur alibi*.

* In Oxon. hic q. 3. n. 20.

* In Oxon. d. 8. q. 3. n. 24. et seq.

12. Dubium primum. Aristot. Sed contra prædicta est duplex dubium : Unum contra infinitatem, quod non repugnet infinito esse in genere, quod arguitur per Philosophum 6. *Topicor.* de linea infinita, quoniam non est aliqua definitio increpanda, quæ non convenit illi cui impossibile est esse in genere. Increpatur autem ibi definitio lineæ rectæ, hoc scilicet, *cujus medium* non exit ab extremis, quia non convenit lineæ infinitæ ; igitur linea infinita si esset, esset in genere ; igitur, etc.

Responsio. Respondeo primo ad intentionem Philosophi, quod non intendit ibi definire ens per accidens ; sed sicut est unum per accidens linea recta, ita intendit quod sibi assignanda est duplex definitio, quæ est una per accidens. Non autem increpat prædictam definitionem, quia non ponitur ibi ratio *recti*, quoniam aliquid potest formaliter repugnare subjecto, quod non formaliter repugnat passioni, licet virtualiter ei repugnet infinitas; igitur licet repugnet lineæ, non tamen *recto* ut rectum est. Ideo quantum ad rationem *recti*, non bene definitur linea recta per hoc, quod *medium exit ab extremis*, quia *rectum* ; unde *rectum*, non excludit medium, nec extrema, quia sibi ut sic, non repugnat infinitas.

Alia modo est dubitatio in re : An si linea esset infinita, posset esse in genere ? Et patet responsio alibi quod sic, quia ad nobilissimum in inferiori nunquam sequitur nobilissimum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub superiori ; hujusmodi autem est sola natura intelligibilis, et non alia ; ideo si habens naturam intelligibilem esset infinitum, non esset in genere, non autem si aliqua alia natura esset infinita.

* In Oxon. ubi supra n. 21. An linea infinita poneretur in genere.

Secundum dubium est qualia prædicata sunt, quæ dicuntur de Deo, cum non sint genera, nec in genere? Respondeo quod sunt prædicata transcendentia ; quidquid enim dicitur de Deo, est formaliter transcendens. Probo, quidquid convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens ; sed quidquid convenit Deo, convenit enti antequam descendat in genera ; igitur etc. Minor probatur, quia ens prius dividitur per finitum et infinitum, quam dividatur in genera, quia tantum ens finitum dividitur in genera, ut præostensum est supra de *necesse esse* et de *possibili*, et de aliis quæ conveniunt Deo ; prius enim conveniunt enti, ita quod ens per illa, et per sua opposita prius dividitur, quam descendat in genera, quia solum ens contractum per alterum illorum quod removetur a Deo, et ab ente infinito, descendit in genera. 13.

Qualia sunt prædicata dicta de Deo.

Ens prius dividitur in finitum et infinitum quam in prædicamenta.

Sed dicetur, quod *sapientia* et *paternitas*, quæ videntur species specialissimæ, sunt transcendentia. Ad hoc quære duplicem responsionem alibi*.

Instantia prima.

* Ubi supra num. 18.

Dicetur etiam quod per hoc destruitur Logica Aristotelis, qui non ponit nisi quatuor prædicata in *quid* dicta, quorum nullum secundum prædicta, est ipsum ens, nec aliquid dictum formaliter de Deo. 14. Secunda.

Tertia. Item, Porphyrius non ponit nisi quinque universalia; nullum istorum est ens, vel aliquid formaliter dictum de Deo et creatura secundum prædictam responsionem, si Deus non sit in genere.

* Ubi supra n. 23. Ad tertiam. Transcendentia habent prædicationem simi lem alicui universalium. Aristot.

Ad secundam patet alibi. Ad Porphyrium, dicendum quod ens dictum de Deo essentialiter et creatura, dicitur prædicari per modum universalis, non quia sit aliquod universalium, sed quod prædicatur per aliquem modum similem alicui modo universalis, prædicatur enim in *quid*, sicut genus. Unde dicit Philosophus 4. *Topic. loc.* 83. quod si aliquid prædicatur in *quid*, et non convertitur, difficile est prohibere quin sit genus, et utendum est ut genere, et hoc verum est opponenti, sed non respondenti; et ideo licet sit difficile prohibere quin hujusmodi sit genus, non tamen impossibile.

Solvuntur rationes opinionis adversæ. Ad primam auctoritatem et rationem pro opposita opinione de Elementario Damasceni, postea dicit unum verbum, per quod solvitur totum. Ad Damac. Dicit enim quod substantia, quæ continet divinitatem supersubstantialiter, generalissimum est, unde in specie creata est aliquid perfectionis, aliquid imperfectionis, et Divinitas continet id, quod perfectionis supersubstantialiter, et dicit de illa quod generalissimum est; igitur nihil ad speciem, quæ est in genere, ista species, de qua loquitur.

Ad Boetium. Ad auctoritatem vero Boetii, qui vult quod duo genera maneant in divinis, dicendum, quod nullum genus, nec modus prædicandi, sive ratio alicujus generis manet in divinis, manet tamen duplex modus prædicandi similis duobus modis aliorum generum, scilicet Substantiæ et Relationis. Probatio primi, fundamento existente finito, impossibile est quin quidquid intelligitur fundari in illo, sit formaliter finitum et non infinitum; igitur si entitas, quæ est in prædicamento sit finita, ut præostensum est, necesse est ut tam ratio prædicamenti quam modus prædicandi sit finitum, et per consequens non manet formaliter in divinis ratio alicujus Prædicamenti.

Modi prædicandi similes substantiæ et relationum sunt in Deo.

Secundum declaratur: In divinis manet modus prædicandi a se, qui similis est modo prædicandi substantiæ, manet etiam ibi modus prædicandi ad alterum, qui est similis modo prædicandi relativi; ideo in divinis manent duo modi prædicandi, similes duobus modis prædicandi duorum generum.

Dicetur forte quod simili ratione videtur quod in divinis maneat modus prædicandi qualitatis et quantitis, quia Deus dicitur *bonus* et *magnus* simili modo prædicandi in creaturis. 16. Replica.

Solutio. Respondeo primo, infinitas in divinis est in essentia, quæ est primum *quid*; infinitum autem in quantum tale, habet quodlibet, quod est sibi possibile. Ideo tam modus prædicandi quantitatis quam qualitatis, quæ ad se dicuntur, transcendunt in modum prædicandi ejus quod est *quid*, et propter hanc primitatem omnia, quæ in divinis dicunt perfectionem simpliciter, dicuntur prædicari modo essentiæ. Unde quia modus ille prædicandi denominative est propter modum prædicandi in *quid*, ideo duo illi modi continentur sub

Quidquid dicit perfectionem simplicem prædicatur de Deo in quid.

modo prædicandi in *quid*. Sunt igitur in divinis duo modi prædicandi ; alter tamen istorum continet sub se modos prædicandi quorumdam aliorum generum, scilicet Qualitatis et Quantitatis.

17. Ad Commentatorem. Ad aliud, quod Commentator dicit 4. *Metaphysicæ*, falsum est, et contra intentionem Philosophi, quia Aristoteles dicit quod non est quærendum in substantia hoc ipsum unum, quod sit mensura in illo genere, sed aliqua natura, quæ est una, una dico, natura subjecta, sed prima causa est hoc ipsum unum, et non significata. Vel sic debet glossari, quod ipse intelligit per primum motorem primum motorem conjunctum.

Ad primum ex ratione. Ad aliud dico, quod genus generalissimum habet conceptum ita determinatum sicut homo, nec potest ipsum determinari per increatum.

Ad secundum. Ad aliud dico, quod simplicitas infinita in natura intellectuali, excludit aliquid esse in genere.

18. Ad arg. principalia. Ad primum principale dico, quod in hac : *Deus est ens*, est prædicatio formalis, et in *quid*. Et cum dicitur, si contrahitur ens ad Deum, ergo per differentiam, nego consequentiam.

Ad secundum. Ad aliud concedo quod Deus est ens non in subjecto, et substantia, non tamen ut est genus generalissimum.

Ad tertium. Ad aliud, Deus est species, nego ; sed habet aliquas conditiones similes conditionibus speciei.

Ad quartum. Ad aliud dico, quod sapientia non dicitur de Deo et creaturis per eamdem rationem generis. Si autem per eamdem rationem alicujus communioris, patebit posterius.

Cur ens non sit genus ad Deum et creaturas. Ex prædictis patet quod ens contrahitur ad Deum et creaturam per infinitum et finitum, non tamen sequitur qued ens sit genus, quia minus distat hoc contrahens a contrahibili quam differentia a genere, quia contrahens, ut infinitum, sive finitum, non dicit nisi intrinsecum gradum, sive modum entitatis ; differentia autem non sic, sed dicit aliam realitatem a realitate generis, ad quam realitas generis est in potentia, ut actuetur. Cætera de quæstione hac quære alibi. * In Oxon. q. 3.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum generatio filii Dei sit æterna?

Alens. *p.* I. *q.* 42. *mem.* 4. *art.* I. D. Thom. *ibidem art.* 2. D. Bonavent. *hic q.* 3. Richard. *art.* 2. *q.* I. Durand. *q.* 4. Doctor *in Oxen q. unica, et* 8. *Met. q.* I. *et* 2. Vasquez I. *p. disp.* 167.

1. Possibilis est generatio æterna filii. Circa distinctionem nonam quæritur: *Utrum generatio Filii Dei sit æterna?* Respondeo, primo probabitur possibilitas hujus, et secundo quod ita sit de facto. Primum sic: In divinis non manet generatio sub ratione mutationis, sed tantum productionis, ut prædictum est *distinctione secunda* * [q. 5. n. 6.]. Sed generationi non repugnat æternitas, nisi ratione mutationis, cujus termini non sunt simul; igitur repugnat nihil generationi, ut est in divinis, quin sit æterna, et per consequens possibile est quod sit æterna.

De facto est æterna. Secundo probatur quod sit de facto, quoniam quod effectus non sit coævus suæ causæ, vel hoc est ex conditione causæ, vel est ex conditione actionis talis causæ, qua producit effectum, vel quia causa agit voluntarie et ideo potest agere et non agere; vel si est naturale agens, potest impediri per indispositionem materiæ, vel per actionem contrarii agentis fortioris; vel quia dependet a superiori agente ex parte conditionis ipsius actionis, ut si actio agentis sit per motum, et ideo non potest habere effectum sibi coævum. Non enim est possibile cogitare aliquam aliam viam, quare effectus non sit coævus suæ causæ; sed nullum istorum invenitur in generatione Filii in divinis. Non primum, quia Filius non producitur in divinis per voluntatem, ut per principium, licet volens producatur, ut dictum est, et probatum *distinctione* 6 * [q. 1. et 2.]. Nec etiam Pater producit Filium ut agens naturale impedibile, quia non habet contrarium agens perfectius. Non etiam propter indispositionem materiæ, quia ibi non est materia. Nec quia habet superius agens, cum sit primum agens, ut probatum est prius. Nec ex parte conditionis actionis, quæ est per motum, quia natura divina non est mutabilis; igitur relinquitur quod de facto generatio filii in divinis sit æterna.

(Quid impedit effectum esse coævum causæ.)

SCHOLIUM.

Postquam docuerat possibile esse generationem divinam esse æternam, et de facto ita esse, quia Pater est agens per modum naturæ perfectissimum, non impedibile, independens, et proinde habet filium sibi coævum, explicat secundum mentem Augustini, quomodo si ignis esset æternus haberet splendorem sibi coævum. Deinde docet, quomodo verba diversorum temporum de Deo dicantur.

Per hanc rationem tenet exemplum Augustini 6. *de Trinit. c.* 1. *de magnis, vel* 2. *de parvis,* quod *si ignis esset æternus, haberet splendo-* 2. Exemplum Augustini.

rem sibi coævum. Ex hoc apparet, quomodo non includit contradictionem secundum mentem Philosophi, quod aliquid sit formaliter necessarium, et tamen effective ab alio. Non enim ratione productionis includit contradictionem, quia in divinis est productio æterna. Nec in ratione producti, quia si non repugnet producto, quod sit necesse esse, et hoc eadem necessitate qua producens, multo minus videtur repugnans quod productum sit coævum cum producente alia necessitate ; et hoc magis apparet in declaratione exempli Augustini, quod habetur alibi. *

* In Oxon. hic n. 3.

Verba cujuslibet temporis tam quoad essentialia quam quoad notionalia dicuntur de Deo.

Sed hîc considerandum est cum verba omnium temporum dicantur de Deo, quantum ad notionalia, et quantum ad essentialia, ut patet per Augustinum, quod istorum magis dicitur de Deo ?

Et dicendum quod secundum appropriationem, verius dicuntur de Deo verba de præsenti ; tamen quantum ad majorem expressionem veritatis verba de præterito dicuntur de Deo magis. Primum patet, quia apud nos præteritum ut præteritum non est, vel ipsum concomitatur non esse, ideo appropriate prædicata in divinis magis dicuntur de Deo per verba de præsenti, quam per verba de præterito.

Verbum de præterito majori veritatis expressione dicitur in divinis, et quare ?

Et sic exponendum est dictum Joannis 16. *Non enim loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur*. Major tamen expressio veritatis fit per verbum de præterito in divinis, dicendo : *Filius semper est natus*, quam per verbum de præsenti, Filius semper nascitur, quia verbum de præsenti, apud nos consistit in *fieri*, sed verbum de præterito plenam perfectionem sine *fieri* exprimit.

Argumenta et alia quæ dicenda erant in hac quæstione, quære alibi *.

* ubi supra.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas divina possit esse per se principium communicandi essentiam divinam?

Alens. I. *p. q.* 43. *memb.* 3. *atr.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 41. *art.* 2. *ad* 3. Henric. *quodl.* 6. *q.* I. *et quodl.* 5. *q.* 4. D. Bonav *hic art.* I. *q* 1. Richard *ibidem* Occham *q.* 2. Doctor *hic q. unica et quodl.* 16. Vasquez I. *p. disput.* 161.

1. Argumentum negativum. Commentator. Circa distinctionem decimam quæritur primo : *Utrum voluntas divina possit esse per se principium communicandi essentiam divinam?* Quod non, arguitur primo, quia una natura non communicatur, nisi uno modo communicandi per Commentatorem 8. *Physic. commento* 46. super illud : *Utrum autem unumquodque*, etc.

Secundum. Item per descriptionem naturæ arguitur : *Natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans;* ergo natura est principium et non voluntas.

Tertium. Item, voluntas non est nisi primum principium artificialium, quoniam apud Philosophum pro eodem principio habetur ars et voluntas, et propositum ; sed habens eamdem naturam cum producente, non est artificiale ; igitur non potest natura divina, quæ eadem est cum communicante communicari per voluntatem.

Contra, voluntas non est minus principium communicandi naturam divinam quam intellectus, cum non sit minus activa, sive productiva ; sed intellectus potest esse principium communicandi naturam divinam, ut probatum est prius *dist.* 2. ergo et voluntas. Affirmativum.

2. Sententia Henric. in sum. art. 6. q. 1. Sed ad propositum dicitur quod quasi opposito modo est de intellectu et voluntate, quia quamvis naturalitatem contrahunt a natura divina, aliter tamen et aliter, quia respectu actus notionalis generandi, natura est principalis ratio elicitiva, intellectus vero quasi concomitans, ut sic magis proprie dicatur Pater generare natura intelligibili quam intellectu intellectuali ; ideo productum per generationem prius dicitur Filius quam Verbum. Unde ibi intelligitur natura determinari per intellectum, et non e converso. Sed quamvis voluntas in divina natura contrahat quamdam naturalitatem, non tamen natura divina est principium quo producendi, ut determinatur per voluntatem, imo voluntas sua libertate est principium producendi ; natura tamen divina intelligitur ut assistens, et ideo ut habet quamdam vim sibi assistentem, producit Spiritum sanctum.

Refellitur primo. Contra vero illud quod dicitur, quod natura, ut determinatur per intellectum, est principium producendi, argumentatum est supra in ordinatione *distinct.* 7.*

* In Oxon. q. un. n. 4.

Sed contra hoc quod dicitur de assistentia respectu voluntatis in productione Spiritus sancti, arguitur principium producendi *quo* perfectum, et in supposito perfecto convenienle actioni, sufficit præcise ad agendum, sive producendum, et additur, *in supposito conveniente actioni*, propter Filium, in quo licet ponatur illud quod est principium agendi, tamen suppositum Filii non est conveniens huic actioni, ideo non potest generare. Sed voluntas divina est sufficiens principium et perfectum in supposito perfecto conveniente actioni respectu productionis, ut isti concedunt, et patebit in solvendo quæstionem ; igitur talis assistentia non facit, si non concurrat in ratione principii productivi.

Secundo. Præterea, quando aliqua, quæ se habent secundum prius et posterius, concurrunt ad aliquam actionem, illud quod est prius, principalius concurrit ad illam actionem, si sit activum, sed natura sive essentia prout accipiunt naturam primo modo, in qua tres personæ divinæ consistunt, est prior voluntate ; igitur si natura isto modo concurrat ad actionem, ut assistens voluntati, necessario erit principalius in ista productione ; igitur contradictionem includit, quod concurrat ut assistens concomitans voluntatem, et non præveniens, ut ipsi dicunt.

SCHOLIUM.

Relata opinione Henrici de assistentia essentiæ divinæ ut voluntas sit productiva Spiritus sancti, eaque in sensu Henrici rejecta, probat voluntatem divinam ut infinitam, et ut simplicem esse communicativam naturæ, et productivam personæ, docetque quid sit proprie infinitas, et unde hæc voluntas habeat infinitatem. Ex hac quæstione translata sunt aliqua ad scriptum Oxoniense, quæ habentur ibi per modum additionis.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod voluntas perfecta, scilicet habens objectum diligibile sibi præsens, nullo alio cointellecto, est principium sufficiens communicandi naturam, non propter assistentiam essentiæ. Verumtamen istud dupliciter potest intelligi : *essentiam assistere voluntati*. Uno modo, ut fundamentum, et sic verum est quod essentia assistit in ratione fundamenti, quia nisi sic assisteret, voluntas non esset principium productivum. 4. Resolutio quæstionis. Quomodo voluntas cum assistentia essentiæ producit Spiritum sanctum ?

Alio modo potest intelligi essentiam assistere voluntati, in ratione objecti ad potentiam, et etiam isto modo verum est quod essentia assistit voluntati in producendo, quia voluntas non potest producere, nisi objecto diligibili præsente. Sed neutrum modum assistendi ponunt isti in proposito, quia utroque modo ponunt, et vere, in hoc essentiam assistere intellectui in productione Filii ; sed ponunt essentiam assistere voluntati in ratione producendi, quasi concomitans principium producendi. Et sic dico quod non assistit, imo in illo instanti in quo intelligitur voluntas in suo ordine habens suum diligibile actu sibi præsentatum, est principium perfectum communicandi naturam, etiam tollendo omnem assistentiam, ut comparatur ad productionem. Hoc autem probatur sic : Voluntas se sola est perfectum principium communicandi naturam diligibile sibi præsentato.

Quæcumque voluntas perfecta habens objectum diligibile sibi præsentatum, est principium producendi amorem adæquatum sibi et ob

jecto ; et intelligo per *amorem adæquatum* amorem tantum, quantum potest habere respectu talis objecti ; igitur voluntas divina habens essentiam divinam summe sibi præsentatam et diligibilem, est principium producendi amorem adæquatum sibi et illi objecto ; potest autem amare illud objectum amore infinito, quia objectum est infinitum, et voluntas similiter est infinita ; est igitur principium communicandi amorem infinitum, et per consequens essentiam divinam, quia nihil est formaliter infinitum, nisi illud quod est idem essentiæ divinæ formaliter.

5. Objectio prima. Sed contra hanc rationem objicitur primo : Quod ratio infinitatis non sit principium, quo voluntas communicat essentiam, sicut videtur ista ratio procedere, quoniam formale principium producendi est determinatum, et non convenit diversis productivis. Infinitas vero est ejusdem rationis in intellectu divino et voluntate ; igitur infinitas non potest esse formalis ratio voluntati ad communicandum essentiam. Non igitur quia voluntas est infinita habens objectum diligibile infinitum, ideo potest producere amorem infinitum.

Secunda. Item secundo sic : Quod est repugnans alicui secundum rationem suam absolutam, non convenit sibi, etsi sit infinitum. Exemplum, quia repugnat albedini secundum se congregare, ideo licet esset infinita, non congregaret. Et ratio propositionis est, quia infinitas non dat principio productivo alium modum producendi, nec diversum alterius rationis, quamvis intendat modum producendi, tanquam gradus perfectior in principio productivo. Sed voluntati in quantum voluntas est, repugnat communicare essentiam, et essentialiter principium producendi terminum naturalem ; aliter enim si non repugnaret voluntati, ut voluntas est, posset convenire voluntati creatæ, quod falsum est ; igitur voluntas, quamvis ponatur in Deo infinita, non est principium communicandi naturam.

Tertia. Præterea, videtur quod ratio dicta concedat propositum alterius opinionis, scilicet assistentiam essentiæ respectu voluntatis, quia quæro, a quo voluntas contrahit istam infinitatem ? Non potest dici quod eam habeat nisi ab essentia, quæ est radix et pelagus infinitum ; igitur voluntati, ut habet infinitatem, assistit essentia infinita. Si igitur voluntas, ut infinita, communicat essentiam, igitur communicat eam ut sibi assistit essentia.

6. Respondetur ad primam objectionem. Ad primum istorum dicendum, quod infinitas non est formale principium alicujus, sive formalis ratio producendi, quia non dicit talem passionem, nec modum passionis, quæ est extra formalem rationem ejus cujus est. Non enim dicit nisi modum intrinsecum quantitatis virtualis, cujus est, ut patet per oppositum de finito. Si quæratur quanta est ista albedo ? Non quæritur nisi certus gradus albedinis, et non alia passio extra rationem albedinis; ideo infinitas voluntatis divinæ non est formalis ratio producendi, sed solum modus quo producit; unde voluntas divina sub tali modo producendi est principium communicandi.

Infinitas est tantum modus sub quo producit voluntas divina.

Et hoc probatur sic : Comparan-

do actionem ad objectum, quoniam sicut in actione sunt duæ rationes, utpote ratio specifica actus in tali genere, et modus determinativus actus, ut quod sit talis vel talis, ita in objecto. Exemplum de objecto beatifico, est ibi considerare actum illum secundum se, ut visio vel dilectio; et in speciali, ut est talis actus, scilicet quidditativus; sic et in objecto ut est bonum, vel tale bonum, satians potentiam; et sicut est in actu et in objecto, sic est in principio elicitivo, quod potest assimilare ut principium in tali genere sub tali modo. Unde sicut in isto communicato est considerare amorem, ut amor est absolute, et amorem sub tali modo, scilicet infinito; sic in potentia volitiva sunt duo proportionabilia his correspondentia amori, et voluntas sub tali modo, scilicet infinito, correspondens amori infinito. Infinitas ergo non est principium formale producendi, sed est modus sub quo producit, sicut nec gradus qualitatis activæ est principium producendi, sed modus sub quo sic vel sic producit et agit; nec potest esse ita simplex principium, quin habeat suum modum agendi, sive producendi.

7. Dubium. Voluntas divina producit ut infinita et ut simplex. Sed numquid per aliquid, aut sub aliquo alio modo, ita quod non solum per infinitatem voluntas est principium communicandi naturam?

Dico quod non solum sub modo infinitatis, sed sub modo simplicitatis, quia voluntas dicitur principium producendi amorem adæquatum sibi et objecto; igitur voluntas perfecte simplex, quæ in se non est composita, nec alteri componibilis, est principium producendi amorem adæquatum sibi et objecto. Ergo voluntas perfecte simplex, quæ in se non est composita, nec alteri componibilis, est principium producendi amorem adæquatum sibi et objecto; ergo talis amor non est componibilis voluntati; igitur est subsistens in essentia, cum nulli sit componibilis; igitur si voluntas omnino simplex sit principium productivum amoris, erit principium communicandi essentiam.

Ad secundam objectionem. Ad secundum dico, quod assumptum est falsum; non enim voluntati inquantum voluntas est, repugnat communicare naturam. Voluntati ut sic non repugnat communicare naturam. Hoc enim repugnat sibi, quia est limitata, vel alteri componibilis. Unde licet non conveniat in communi voluntati communicare naturam propter imperfectionem ejus in aliquo, potest tamen convenire huic voluntati infinitæ, et omnino simplici.

8. Ad tertiam. Ad tertium dico, quod inter illa quæ sunt in divinis, istum ordinem intelligo. Nam primo est essentia, quæ est fundamentum omnium perfectionum in divinis; hanc sequuntur secundum rationem, naturales proprietates, quæ sunt in essentia, quarum quælibet est perfectio simpliciter, et ideo sufficienter quælibet earum capax est infinitatis ab essentia, quæ primo est infinita; tertio vero sequuntur proprietates personales, quæ non sunt infinitæ formaliter, quia nec capaces infinitatis Ulterius sequuntur entitates finitæ creaturarum, loquendo de perfectionibus naturalibus in divina essentia, quælibet

Perfectiones creaturarum sunt infinitæ in Deo.

earum est infinita formaliter, quod probatur tripliciter, quia est necessarium ad sequentia.

'robatur primo.

Primo sic : Natura quæ mere est intellectualis, et quæ nihil habet de non intelligibilitate, est infinita intelligibilitate et volibilitate. Sed natura, quæ est mere intellectualis, est intellectiva et volitiva ; ergo est infinitæ intelligibilitatis et volibilitatis, aliter enim non beatificaret ; igitur est infinita intelligibilitate et volibilitate, et per consequens intellectus ejus et voluntas sunt infinita in perfectione.

9. Item, secundo sic : Objectum infinitum non comprehenditur nisi a potentia infinita, ut patet per Augustinum 13. *de Civit. Dei, cap.* 18. Sed essentia divina, quæ est formaliter infinita, comprehenditur ab intellectu suo, inquantum intellectus suus ; igitur intellectus est formaliter infinitus, sicut etiam potest argui de voluntate.

ecundo. August.

)jectum finitum compreenditur a a potenintinita.

Tertio.

Item tertio sic : Infinita non intelliguntur actu et distincte nisi a potentia infinita, sed intellectus divinus intelligit infinita et actu, ut patet simul per Augustinum, ubi supra ; igitur intellectus divinus est formaliter infinitus, et ita etiam voluntas propter idem.

per impossibile n esset sentia. oluntas ina esst infinita.

Dico igitur ad formam rationis : Quando quæritur a quo voluntas habet suam infinitatem ? dico quod fundamentaliter habet suam infinitatem ab essentia, formaliter vero a se, quia scilicet est hæc voluntas. Unde si, per impossibile, desineret essentia in suo *esse*, et maneret intellectus et voluntas in suo ordine, adhuc esset infinita, ita quod in illo instanti in quo primo est voluntas, est principium communicandi sufficienter.

Ad arg. principalia. In Oxon. n. 13.

Ad prima duo argumenta patet alibi.

10. Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus in intellectu duplex principium posuit, scilicet operandi et producendi, sic et in voluntate. Nam respectu proprii actus sunt principia operativa et activa ; sed respectu eorum, quæ fiunt a potentiis inferioribus, quarum sunt directivæ et regulativæ, sunt factivæ, et præcipue respectu potentiæ motivæ, per quam producuntur artificialia. Voluntas igitur non est principium rei artificialis, nisi movendo aliquam potentiam inferiorem, cujus actum et terminum non potest immediate ponere in esse.

Nunc autem actus operativus voluntatis correspondet actui productivo voluntatis in Deo respectu personæ, sicut actus factivus correspondet actui voluntatis divinæ respectu creaturarum, respectu quarum dicitur esse artifex, et habere potentiam factivam.

QUÆSTIO II.

Utrum voluntas possit esse principium necessario producendi aliquid ?

Vide Doctores citatos quæstione antecedenti. Durand. *hic q.* I. Gregor. *q.* I. *artic.* 2. Capreolus *d.* 6. *q.* I. *art.* I.

Quod non videtur. Potentia rationalis est ad opposita *ex nono Metaphys. cap.* 3. Sed voluntas est potentia rationalis ; igitur potest agere et non agere. 1.

Arg. negativum. Aristot.

Præterea, oppositi modi principiandi non possunt competere uni

Secundum.

principio formali. Sed modus principiandi contingenter convenit voluntati divinæ, ut patet respectu productionis creaturarum ; igitur sibi non convenit respectu alicujus modus principiandi necessario.

Ratio ad oppositum.

Contra, quod est perfectionis in productione non repugnat productioni principii productivi perfecti ; sed necessitas est perfectionis in productione, quia in omni conditione entis est perfectionis, cui est possibilis, cum sit membrum nobilissimum dividens ens quam suum oppositum. Voluntas autem est per se principium productivum et perfectum ; igitur non repugnat sibi producere necessario.

Sententia Henric. in sum. art. 6. q. 1.

Hîc est opinio Gandavensis ponentis actum voluntatis habere unam necessitatem in volitione summi boni, sive ultimi finis clare visi. Duplicem vero necessitatem in actu notionali spirandi, diffusius recitatur alibi, * in quæstione istius distinctionis.

* In Oxon. n. 5.

Rejicitur.

Sed contra, impossibile est esse aliquam necessitatem in fundato, quin major sit in fundamento ; nec est possibile quod sit duplex necessitas in fundato, et tantum una in fundamento, quia circumscripta illa, quam habet a fundamento, adhuc remanet alia in fundato et tunc non remanet necessitas fundamenti, si non sit major in fundamento quam illa una ; igitur fundatum remanet necessarium, et fundamentum non necessarium, quod est impossibile ; igitur cum actus quo voluntas tendit in finem, et summum bonum sit fundamentum, et ratio quare tendit in amorem incentivum, quia non tendit in amorem intentum, nisi quia tendit prius in amorem infinitum et summum clare visum, igitur non potest esse duplex necessitas in actu quo tendit in amorem incentivum productum, et tantum una necessitas in actu volendi, quo tendit in summum bonum clare visum.

Implicat necessitas fundati sine necessitate fundamenti.

3. Alia est opinio, quæ ponit quod voluntas respectu finis est, ut natura, et sic necessario vult ; respectu vero eorum, quæ sunt ad finem, libere vult.

Sententi D. Thom 1. 2. q. 1 art. 1. et

Contra hoc arguitur per auctoritatem Augustini in Enchir. c. 73. *Neque enim culpanda est voluntas ; aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam velle possimus.*

Rejicitur August.

Volunta ut volun tas non e aut liber est.

Et per rationem : Illæ rationes, quæ primo distinguunt potentias activas ab invicem, non possunt esse in eodem principio activo ; hujusmodi sunt natura et libertas, *ex secundo Physicorum, text. com.* 49. Si voluntas necessario tendit in finem, et contingenter in ea quæ sunt ad finem ; igitur non est potentia respectu finis, et eorum quæ sunt ad finem ; igitur nulla potentia eligit ens ad finem propter finem, quia potentia, quæ habet operari circa unum extremum in ordine ad alterum, habet operari circa utrumque ; quære ubi prius.

Aristot.

SCHOLIUM.

Rejectis Henrici et S. Thomæ sententiis circa necessitatem voluntatis divinæ, de quibus diffusius agit in Oxon. d. 1. q. 4. et d. 2 q. 7. a num. 13. et hîc quæstione unica, resolvit voluntatem in divinis esse principium necessario producendi amorem, quia est respectu entis necessarii, et quia ut infinita est necessario in actu secundo, et semper est in actu circa primum objectum, et in actu volendi recte.

4. Resolutio quæstionis. Voluntas divina necessario producit.

Dico igitur quod voluntas divina est principium necessario producendi amorem. Hoc probatur primo sic : Voluntas divina est principium communicandi entitatem necessariam, ut patet ex quæstione præcedente. Sed entitas necessaria non potest contingenter communicari, quia tunc non esset productio necessaria, si communicatio esset contingens, et per consequens communicatum non esset ex se necessarium ; igitur voluntas divina est principium necessario communicandi entitatem necessariam.

Replica.

Dicetur quod hæc probatio est a posteriori concludens ex necessitate producti, sive communicati, necessitatem in principio ad communicandum et producendum. Sed quæ est ratio a priori quare voluntas communicat essentiam in divinis ? et quare est principium necessario producendi ?

Ratio a priori, quare voluntas divina producit necessario.

Respondeo, quod sic a priori declaratur : Voluntas infinita est necessario in actu secundo, quia potest esse in actu secundo, et non potest mutari ; igitur necessario est in actu secundo.

Secunda ratio.

Item, semper necessario est in actu circa primum objectum, quia non est in actu volendi circa secundum objectum, nisi quia est in actu volendi circa primum. Si enim posset esse in actu volendi circa secundum, et non circa primum, vilefieret voluntas ejus, sicut arguit Philosophus 12. *Metaphys. text.* 51. Aristot.

3. Tertia.

Item, voluntas infinita semper est in actu volendi recte, quia si posset esse in actu volendi non recto, igitur et de necessitate esset in actu volendi non recto, cum non posset mutari, et cum omnis actus non rectus habet regulari per actum rectum superioris potentiæ, et suprema potentia est infinita, sequitur a primo ad ultimum, quod si voluntas infinita non possit esse in actu non recto, quod necessario sit in actu volendi recto ; voluntas igitur infinita necessario est in actu volendi recto, circa primum objectum volibile. Primum autem bonum, sive primum volibile, est de necessitate volendi, ex ratione sui, aliter sua voluntas dependeret a voluntate acceptante diligibilitatem, quod est impossibile de objecto infinitæ voluntatis primo, eo quod est primum et adæquatum objectum ejus, sicut voluntas creaturæ dependet a voluntate prima acceptante. Patet igitur quod voluntas infinita de necessitate est in actu volendi primum volibile, scilicet essentiam divinam.

Voluntas infinita necessario recta et in actu volendi essentiam divinam.

Quarta.

Tunc arguitur sic : Necessitas voluntatis ad volendum aliquod objectum diligibile sibi præsentatum, est eadem necessitas voluntatis in supposito conveniente actioni ad producendum amorem

adæquatum illi objecto. Sed, ut probatum est, voluntas infinita necessario est in actu volendi recto respectu primi objecti, quod ex ratione sui necessario est diligendum; igitur in supposito convenienti actioni, ut in Patre vel in Filio, sive in utroque, est principium necessario producendi amorem adæquatum primo objecto diligibili.

Ista igitur est ratio a priori, quare voluntas necessario spirat amorem essentialem de summo diligibili, quia est voluntas infinita habens objectum diligibile sibi præsens; et ideo sicut ex necessitate est principium volendi bonum infinitum, ita ex necessitate est principium spirandi amorem illius boni.

6. Ad primum argum. Ad primam rationem dicendum, quod potentia rationalis respectu eorum, quæ sunt circa finem, ubi non est tota ratio oppositi, est ad opposita. Voluntas etiam creata circa finem, quia non est ex se necessario recta, ex se potest in finem volendo et non volendo. Sed voluntas infinita necessario est recta, et ideo voluntas infinita in supposito convenienti actioni respectu objecti infiniti sibi præsentis, necessario spirat amorem illius objecti infiniti sibi præsentis, quia amor dicitur Spiritus sanctus.

Ad secundum. Ad aliud dicendum, quod modi oppositi, qui distinguunt principia,

Necessario et contingenter non sunt modi oppositi distinguendi principium activum. non conveniunt eidem principio; sed hujusmodi non sunt isti *necessario* et *contingenter* circa actionem, sed inveniuntur in uno principio activo quod primo distinguitur in genere potentiæ activæ, quia aliquid est agens quod necessario agit, et aliquid quod contingenter agit; similiter est in agente libero, sive a proposito.

QUÆSTIO III.

Utrum in voluntate respectu ejusdem productionis compatiantur se necessitas et libertas?

Henric. *quodl.* 5. *q.* 4. *et Quodl.* 6. *q.* 1. *et Quodl.* 2. *q.* 6 *et in summa art.* 54. Arimin. *hic q. un. art.* 3. Doctor *hic q. un. et fuse Quodl.* 16. Vasquez 1. *p. d.* 161.

Quod non videtur, quia principium in quo est necessitas ad agendum, ex se determinatur ad principiandum. Sed principium quod ex se determinatur ad agendum, est principium activum naturale; sed necessitas naturalis repugnat libertati, quæ est libera; igitur, etc. 1. Arg. negativum.

Contra: Perfectio in principio productivo non repugnat primo principio productivo. Sed conditio necessitatis est conditio perfectionis in principio productivo, cum sit differentia nobilior dividens; igitur non repugnat voluntati, quæ est principium productivum; igitur potest stare simul cum libertate in voluntate. Affirmativum.

Dicunt quidam quod non repugnant in voluntate necessitas et libertas respectu ejusdem productionis, quia quælibet conditio agendi potest stare cum libertate voluntatis, quæ conditio non ponit modum agendi naturæ, neque primo distinguitur contra voluntatem. Necessitas vero non ponit conditionem, sive modum agendi naturæ; natura enim agit secundum impressionem, 2. Sententia Henrici.

ideo modus agendi naturæ est modus impressivus. Voluntas vero agit modo contrario per expressionem, sive modus agendi voluntatis est expressivus. Modus vero agendi necessario nec sibi determinat primum modum, nec secundum; ideo licet voluntas producat necessario, non tamen per modum naturæ, quia non producit per impressionem.

3, Rejicitur. Contra : Quod dicitur de actione per impressionem respectu alicujus, quasi materialis in divinis, improbatum est prius. Sed specialiter ad propositum arguitur sic : Si agens naturale de nihilo ageret per impossibile, adhuc quærendum esset de modo agendi ejus, quomodo ageret; adhuc autem non ageret per modum voluntatis, et per modum liberi; igitur modus agendi naturæ non distinguitur a modo agendi voluntatis, quia agens naturale agit per impressionem, voluntas non, quia tunc modus agendi naturæ non distingueretur a modo agendi voluntatis, quod est falsum. Non enim quæritur de principio activo comparatione ad passum, sed per comparationem ad suam actionem; igitur dato quod natura ageret per impressionem, vel non, adhuc restat quærere modum suum agendi proprium, quo distinguitur ab ente libero.

SCHOLIUM.

Rejecta sententia Henrici (de qua late agit Doctor in Oxon. I. d. 2. q. 7. an. 13. per tres articulos, et hic a n. 13.) asserentis voluntatem spirare necessario, non tamen per modum naturæ, quia non per modum impressivi, sed expressivi, resolvit stare libertatem productionis Spiritus sancti cum necessitate ejusdem, de quo late quodl. 16. et collat. 29. et explicat quomodo stat, aliquid simul produci libere et necessario, et quod hæ non sunt differentiæ oppositæ principii activi, sed liberum et naturale. Vide Scholium in Oxon. d. 10. q. un. n. 13. et ad quodlibetum sextum.

Gregorius Ariminensis locum hunc citat ex Reportatis, et verba ipsa transcribit q. unica. art. 2.

Respondeo igitur quod necessitas agendi stat cum libertate voluntatis. Hoc primo ostendendum est; et secundo quomodo ista compossibilitas sit possibilis? Dico ergo primo quod libertas est aliqua conditio intrinseca voluntati, ut comparatur ad actionem; quod igitur non repugnat potentiæ voluntatis, ut comparatur ad actum, non repugnabit libertati ejus; sed necessitas non repugnat voluntati comparatæ ad productionem. Primo voluntas est principium producendi necessario amorem, ut probatum est in quæstione præcedente; igitur necessitas non repugnabit libertati voluntatis in comparatione ad eamdem productionem. Libertas agendi stat cum necessitate.

4. Quomodo libertas stare potest cum necessitate. Sed quomodo hoc est possibile, cum liberum, ex hoc quod liberum, videatur posse se determinare ad hoc producendum, et suum oppositum, et producens necessario determinatur ex se ad unum?

Respondeo, quod sicut quamlibet formam, quæ est activa, consequitur immediate quod sit principium agendi, sive quod agat, ita immediate consequitur eam modus agendi; et ideo sicut non est aliqua causa quare talis forma agat, nisi quia est talis forma, ita non est alia causa quare habet talem modum agendi, nisi quia est talis forma. Unde sicut non est causa quare calor est calefactivus, nisi quia calor est calor, ita non est alia causa

quare calor agit, sive est principium agendi per modum naturæ, nisi quia calor est calor. Sicut enim non est medium inter formam et principium activum, ita non est medium inter principium agendi et modum agendi. Et sicut quamlibet entitatem consequitur modus essendi ejus proprius, ita et quamlibet formam activam consequitur immediate sicut modus agendi. Propterea sicut non est alia causa quare voluntas vult, nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa, quare voluntas vult sic necessario vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas, nam hæc est immediata : *Voluntas vult.* Sicut enim in propositionibus necessariis, est stare ad aliquam immediatam, ita in propositionibus contingentibus oportet stare ad aliquam immediatam contingentem, quæ non potest esse necessaria causa. Nam ex necessario non sequitur contingens, et quia est immediata, ideo ejus non est quærenda alia causa, quia indisciplinati est quærere causam illius, cujus non est causa ; et ideo etiam quia hæc est immediata causa, *voluntas contingenter producit*, ideo non est hujus aliqua quærenda. Unde sicut natura ex se determinatur ad producendum unum determinate, ita et voluntas ad volendum necessario vel contingenter. Nec istæ conditiones actionis *necessitas*, vel *contingentia*, sunt differentiæ essentiales activi principii, sed accidentales, non convertibiles cum principio activo naturali, nec in libero.

Nulla causa est cur voluntas vult.

Sicut natura ex se determinatur ad unum, ita voluntas ad opposita.

Necessitas et contingentia sunt tantum differentiæ accidentales voluntatis.

5. Ad argumentum in contrarium est dicendum quod voluntas, quæ necessario producit, ex se determinatur ad producendum. Et quando dicitur quod si ex se determinetur ad producendum, tunc ex natura sua determinatur, et sic erit principium naturale, dicendum quod *natura* accipitur uno modo communiter pro *essentia*, et sic unumquodque sicut habet entitatem, sic et habet naturam. Unde sic dicimus, quod natura negationis est talis vel talis ; et similiter natura quantitatis est talis, licet quantitas secundum se considerata non sit res naturalis. Alio modo sumitur natura pro principio naturali, *ut est vis quædam productiva similis ex simili ex vi productionis*. Et isto modo ponitur Filius in divinis produci naturaliter, quia ex vi productionis suæ procedit, ut similis a simili in natura ; nam generatio quæ est in divinis est productio similis a simili in substantia. Ideo voluntas, si necessario determinatur ad producendum, ex natura sua determinatur ad producendum, primo modo accipiendo *naturam*, hoc est pro essentia voluntatis ; non determinatur ex natura, prout *natura* est principium naturale, quamvis necessario determinetur ad producendum, quia sic necessitas non est propria conditio principii activi naturalis, isto modo accipiendo *naturam*, ut patet per prædicta.

Ad argumentum principale.

Natura dupliciter sumitur.

Principium naturale quale dicitur.

Voluntas non est principium naturale, quamvis necessario producat.

QUÆSTIO IV.

Utrum voluntas sit principium producendi Spiritum sanctum ?

Vide Doctores citatos q. antecedenti, et q. I.

1. Quod non videtur, quidquid producitur per voluntatem, est præco-

Arg. pri-

...num nega-tivum. gnitum. Sed Spiritus sanctus non præcognoscitur a Patre et Filio, antequam producatur, quia hoc non esset cognitione intuitiva, quæ tantum est respectu existentis; igitur, etc.

...rg. affir-mativum. Contrarium patet per Magistrum in littera, adducentem Hieronymum super Psalmum 17. circa illud : *Diligam te Domine* ; patet ibi.

SCHOLIUM.

Resolvit voluntatem esse principium, quo Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, ut tamen sit principium completum, alia requirere, ut docuit d. 7. hujus lecturæ, q. 1. n. 4.

Locum hunc et doctrinam citat, et transcribit Ariminen. hîc art. 1.

2. Resolutio. Voluntas quomodo sit principium producendi Spiritum sanctum ? Responsio ad hanc patet ex præcedentibus. Dico enim quod per voluntatem, ut per principium *quo* Spiritus sanctus producitur a Patre et Filio, non tamen proprie dicitur quod voluntas sit principium producendi Spiritum sanctum, quia hoc non dicit tantum principium *quo*, sed etiam ea quæ concurrant cum principio *quo*, ut patet ex dictis *in distinctione* 7 *. Gerundivum enim significat actum, ut egredientem a supposito. Verumtamen voluntas est principium, quo Pater et Filius producunt Spiritum sanctum ; hoc autem probatur sic ex præcedentibus, quoniam voluntas infinita habens objectum diligibile infinitum sibi præsens in supposito perfecto conveniente actioni, est principium communicandi naturam, ut supra ; igitur sic est principium producendi personam in essentia. Probatio consequentiæ, quia non potest communicari natura divina, nisi in persona, quia in illa essentia nullum est accidens, quod possit in illa produci, ut præostensum est ; igitur per voluntatem communicatur natura divina in supposito existente. Non autem in supposito, quod præcessit istam actionem, ut in supposito Patris, quia nihil producit se. Nec in supposito Filii, quia Filius producitur alio principio, ut prius patet ; igitur est principium quo producitur Spiritus Sanctus.

* q. 1.

Ad argumentum principale. Ad argumentum dicendum, quod hæc est falsa absolute, *quidquid producitur per voluntatem est præcognitum*, nam non oportet actum voluntatis, antequam a voluntate producatur, præcognosci, ut quilibet experitur in seipso, tamen verum est quod antequam aliquid producatur a voluntate, objectum voluntatis, scilicet ipsum amabile, oportet esse præcognitum, et sic est in proposito de essentia divina diligibili.

Quidquid producitur per voluntatem non debet præcognosci.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio ?

Alens. I. *p. q.* 43. *mem.* 4. D. Thom. I. *p. q.* 36. *art.* 2. *et* 3. D. Bonav. *hic q.* I. Richard. *ibid.* Bassolis *q. unica.* Henr. *quodl.* 5. *q.* 9. Doctor *in Oxon. q. unic. et Collat.* 28. Suar. I. *p. tract.* 3 *lib.* 10 *c* I. Bellarmin. *l.* 2. *de Christo, c.* 22. *et seqq.* Vasq. I *p d.* 1 46.

1. Circa distinctionem undecimam quæritur : *Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio ?*

Resolutio quæstionis. Respondeo quod sic. Probatur primo sic : Quodcumque suppositum perfectum habet principium productivum aliquo ordine prius quam productio ponatur in *esse,* potest illo producere, quia nihil aliud requiritur ad productionem. Sed Filius habet principium productivum Spiritus sancti aliquo modo, prius quam Spiritus sanctus producatur ; igitur, etc. Minor probatur sic : Principium productivum Spiritus sancti est voluntas infinita habens objectum diligibile infinitum sibi præsens, ut patet prius *in distinctione decima* *; sed illud habet Filius prius aliquo modo quam producatur Spiritus sanctus. Probatur, quia sicut intellectus et voluntas habent ordinem in operando, ita et in producendo ; ergo sicut intellectus præcedit voluntatem in operando, quia nihil est amatum nisi præcognitum, ita oportet quod intellectus in producendo præcedat aliquo modo voluntatem in producendo ; ergo Filius, qui producitur per actum intellectus, præcedit aliquo modo productionem Spiritus sancti, qui est per actum voluntatis ; sed in illo priori habet voluntatem infinitam, habentem objectum diligibile infinitum sibi præsens ; igitur Filius prius aliquo modo habet principium Spiritus sancti, quam Spiritus sanctus producatur ; igitur, etc.

* q. 1. et q. 4. n. 2.

Eumdem ordinem servant intellectus et voluntas in operando et in producendo.

Nihil volitum quin præcognitum.

SCHOLIUM.

Resolvit Spiritum sanctum etiam procedere a Filio, quia Filius, antequam intelligatur Spiritus sanctus produci, habet principium perfectum et complete productivum Spiritus sancti, nimirum voluntatem infinitam cum objecto infinito diligibili sibi præsente, ostenditque potentias, sive principia productiva in divinis, habere inter se ordinem, tum in operando, tum in producendo.

Sed contra istam rationem instatur, quia non videtur quod intellectus et voluntas, sicut habent ordinem in operando, quod sic habent ordinem in producendo. In operando enim habent ordinem, quia objectum non potest esse præsens voluntati, nisi fuerit præcognitum ; non sic de actu dicendi et spirandi, ut patet alibi. * 2.

Instantia.

* In Oxon. hic n. 3.

Respondeo quod inter intellectum et voluntatem est ordo in operando propter duo, scilicet propter præ-

Responsio. Duplex ordo intellectus et voluntatis

in operando, quorum secundus semper manet. sentiam objecti, et propter naturalem ordinem potentiarum, sicut etiam patet in potentiis aliis inferioribus; licet autem primus non manet inter intellectum et voluntatem, ut sunt principia productiva, manet tamen secundus ordo, et sic tenet illa ratio; de hoc quære alibi.*

* ubi supra n. 4.

Secundo arguitur sic: In quocumque sunt principia activa ordinata in essentia, habent ordinem in agendo, si utrumque est perfecte activum (quod additur propter substantiam et accidens, quorum substantia non est perfecte activa). Sed in Patre est fœcunditas ad generandum et spirandum, et habent in Patre ordinem in essendo, nam fœcunditas in generando prior est fœcunditate in spirando, quia illa constituitur Pater, potentia vero spirativa est quasi adventitia Patri constituto; ergo similem ordinem habebunt in operando, et tunc arguitur: Sed per potentiam generandi prius producitur Filius; ergo habet principium, quo producitur Spiritus sanctus, antequam Spiritus sanctus producatur; igitur, etc.

Fœcunditas generandi prior est in Patre fœcunditate spirandi.

QUÆSTIO II.

Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio distingueretur realiter ab illo?

Alens I. *p q.* 70. *mem.* 3. *art.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 36. *art.* 2. D. Bonavent. *hic q.* 2. Richard. Durand. Capreol. *ibidem.* Arimin. *q. unica.* Henric. *quodl.* 5. *q.* 9. Goffred. *quodl.* 7. *q.* 4. Doctor *in Oxon. hic, et in Theorem.* § non potest probari. Suarez *in* I. *part. tract.* 3. *lib.* 10. *c.* 2. Vasq. I. *p. disp.* 147.

1. Quod non. Boetius de Trinit. lib. 1. c. 22. *Essentia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.*

Arg. negativum. Primum. Boët.

Item, Anselmus de Processione Spiritus sancti: *In divinis omnia sunt idem, ubi non obviat relatio opposita.*

Secundum. Anselm.

Oppositum. Augustinus de Trinit. c. 14. *Non quomodo natus, sed quomodo datus.*

Arg. affirmativum. August.

SCHOLIUM I.

Admittendam esse hanc propositionem: *Si Spiritus sanctus non procederet, etc.* Contra Goffr. licet sequatur ex ea contradictio, quia non sequitur ex negatione alicujus quod est de essentia ejus, de quo negatur; probat ex Augustino, Richardo et Philosopho.

2. Dicitur quæstio nulla, quia positio ponens incompossibilia non debet poni, et postea aliud quæri; sed hæc est hujusmodi, etc. Major probatur, quia nihil debet poni, nisi quo posito possunt sustineri rationes disputationis. Sed si ponitur aliquid includens contradictoria æqualiter, oportet concedere repugnans sicut sequens. Minor patet, quia quidquid est in divinis verum, est summe verum; ergo quod est falsum, hoc summe falsum; ergo claudit contradictionem; sed Spiritum sanctum non procedere a Filio est falsum.

Opinio Goffredi quodl. 7. q. 4.

3. Contra illud primo: Hæc positio est fuga, quia illud quæritur ut sciatur præcisum distinctivum Filii a Spiritu sancto, utrum filiatio distinguat Filium a Spiritu sancto, vel spiratio activa.

Impugnatur primo.

Item, esto quod positio claudens oppositum de primo intellectu non posset admitti, tamen si claudat solum per quædam extrinseca, talis bene potest poni, sicut ponere hominem non esse rationalem, statim includit hominem non esse hominem, sed hominem non esse risibilem, non, quia si ponit hominem non es-

Secundo.

se risibilem, obligatus debet negare istam consequentiam: Homo non est risibilis; ergo non est homo, quia sibi negandum est medium, per quod tenet consequentia. Et talis positio est Spiritum sanctum non procedere a Filio, quia spirare non est de primo intellectu Filii, cum per hoc non constituitur in esse sibi, neque spirari respicit necessario duas spirationes, non enim requirit de primo intellectu, nisi, quod sit respectu unius; hoc posset esse respectu Patris, etsi non procederet a Filio.

Quæ positio admittenda est si sequatur contradictio?

4. Item, circumscripto aliquo, quod est de per se intellectu alicujus, adhuc potest quæri de aliquo prædicato, an sibi repugnet, vel insit? sicut amota per impossibile ab homine rationalitate, adhuc distingueretur a lapide, quia non solum distinguitur ab eo rationalitate, sed animalitate.

Tertio. Circumscripto aliquo essentiali, an admittenda positio.

Item, Augustinus 5. de Trinit. cap. 5. *Si Pater non esset innascibilis, nihil prohibet eum generare*, et tamen antecedens est impossibile.

Quarto. August.

Ad hoc etiam est Richardus *de Trinit. lib.* 5. *c.* 2. de amore jucundo.

Quinto. Richard.

Item, Philosophus 4. *Physicorum, text.* 58. quærit, si esset spatium vacuum et plenum colore, vel sono, an posset recipere corpus? Et dicit quod sic, si sit receptivum corporis; et tamen antecedens claudit opposita secundum intellectum suum, quod sit color vel sonus sine subjecto.

Sexto. Aristot.

SCHOLIUM II.

D. Thomas admittit positionem hanc, esto in re sit impossibilis, et tenet quod in eo casu Spiritus sanctus non distingueretur a Filio, quia relatio non distinguit, nisi a correlativo. Refutatur primo, quia constituens in aliquo esse, distinguit ab omni carente illo esse. Secundo, possibile est aliquid distingui ab alio per plura. Tertio, si solus Pater generaret, et Filius solus spiraret, adhuc essent tres personæ. Vide Scot. in Oxon. hîc q. 2. et d. 13.

Ideo dicitur quod quæstio est rationalis. Et dicit unus Doctor quod si non procederet a Filio, non distingueretur ab eo, quia solæ relationes distinguunt supposita; aut ergo relationes secundum *esse*, aut secundum quidditatem. Non secundum *esse*, quia sic transeunt in essentiam. Si secundum quidditatem, sic non distinguit relatio nisi a relatione opposita, quia relatio disparata non distinguit a disparata; sed si Spiritus sanctus non procederet a Filio, in eo non esset relatio opposita. 5.

Opinio D. Thom. 1. p. q. 36. art. 2.

Probatur primo.

Item, si solus Pater esset fœcundus utraque fœcunditate, tantum differrent producta ratione, sicut principia producendi sola ratione; igitur non possent Filius et Spiritus sanctus distingui nisi sola ratione.

Secundo.

Contra, quocumque formaliter constituitur aliquid in *esse*, eo habet unitatem correspondentem illi *esse* et distinctionem; sed filiatione constituitur Filius in *esse* personali; igitur hæc sola habet *esse*, et distinguitur a quolibet alio supposito. Quod filiatio constituat in *esse* personali, omnes concedunt. 6.

Rejicitur. Dans esse, dat distinctionem.

Dicitur, negando majorem, quod homo non distinguitur quidditative rationalitate, nisi ab irrationalibus, cum quibus maxime convenit, sed ab inanimatis distinguitur animatione.

Responsio S. Thomæ.

Contra, illud non excludit rationem, primo, quia exemplum confir- 7.

Refutatur.

Homo differt a lapide animalitate.

mat propositum, quia homo distinguitur a lapide, animali, per se; igitur animal est de essentia ejus, quia omne quod ab alio distinguitur essentialiter, distinguitur per aliquod essentialiter intrinsecum sibi; igitur Filius filiatione a Spiritu sancto differt, et non spiratione activa, cum illa non sit intrinseca per se.

Aliquid ab alio per plura potest distingui.

Item, possibile est aliquid distingui ab alio per plura, quia album et quantitas distinguuntur genere, album et nigrum specie; sed illud distinguit per se et primo, quod est per se et primo ratio essendi et constituendi. Hæc igitur rationalitas sola si esset, adhuc esset per se ratio, et sufficiens distinguendi hominem a quocumque alio.

Item, si Pater solus generaret, et Filius solus spiraret, adhuc essent tria supposita distincta.

Item, spiratio si esset a solo Patre, adhuc essent productiones realiter; igitur et producta. Consequentia patet, quia principia productiva adhuc essent realiter distincta, et non potest esse minor distinctio in principiatis quam in principiis. Assumptum patet, quia utrumque principium tam intellectus quam voluntas esset perfecte productivum; ergo si solus Pater spiraret et generaret, adhuc distinguerentur Filius et Spiritus sanctus.

Non est minor distinctio principiatorum quam principiorum.

8. Ideo dico ad quæstionem quod hæc consequentia non tenet gratia formæ: Filius distinguitur a Spiritu sancto; ergo Spiritus sanctus procedit a Filio. Sed nunc Filius distinguitur a Spiritu sancto dupliciter, spiratione activa et filiatione, et ista personaliter distinguitur per se et primo.

Resolutio ad quæstionem.

Filius de facto distinguitur a Spiritu sancto spiratione activa et filiatione.

Ad auctoritatem Boetii dico, quod relatione disparata posset Filius distingui. Sed relationes sunt duplices, activæ et passivæ; disparatæ relationes activæ distinguuntur quidditate, et non supposito; sed relationes disparatæ passivæ distinguuntur quidditate et supposito, quia impossibile est idem bis accipere *esse* simpliciter. Et cum dicitur, relationes disparatæ simul stant, patet quod verum est active in eodem supposito, non tamen quidditate; sed disparatæ passivæ neutro modo simul stant, et hinc sumitur responsio ad auctoritatem Anselmi.

Ad primum et secundum principale.

Relationes disparatæ activæ non distinguuntur supposito, passivæ sic.

Ad aliud pro opposita opinione cum dicitur: Si relatio distinguat, aut secundum quidditatem, aut secundum *esse*? dico et secundum *esse*, et secundum quidditatem, quia idem sunt *esse*, et quidditas in quolibet. Et cum dicitur, secundum *esse*, transit, dico quod etsi quidlibet transit, et manet, non tamen manet sine respectu, quia si ad aliquid, non sic manet, jam non est ad aliquid; et intelligo transire non per compositionem cum essentia. Et cum distinguitur, quod relatio potest accipi in habitudine ad terminum, et non ad fundamentum, et in habitudine ad terminum et non in habitudine ad terminum, dico quod illud nihil est, quia relatio non in habitudine ad fundamentum, vel non in habitudine ad terminum non est relatio, et non relatio. 9.

Ad fundamentum D. Thomæ.

Dices, inquantum transit in essentiam, sic non manet, quia si sic, secundum idem maneret et non maneret.

Instantia.

Dico quod ex forma nunquam sequitur conclusio, cum *per si*, vel

Solutio.

in quantum, ubi concluditur prædicatum de prædicato, quia inquantum sic, dicit causam esse in subjecto respectu prædicati, et potest esse causa in subjecto respectu diversorum prædicatorum, etsi in neutro prædicato sit per se causa respectu alterius; et ideo non sequitur relatio inquantum relatio transit, et in quantum relatio manet; ergo manens, in quantum manens, transit. Hæc enim est vera relatio, in quantum relatio est eadem essentiæ, et inquantum relatio distinguit; et non sequitur, ergo in quantum distinguens est idem; sicut patet exemplo, homo in quantum homo est rationalis; igitur rationale est animal. Sed sequitur; ergo homo secundum idem secundum quod est per se rationalis, est animal, sic non valet inquantum idem illi distinguitur; ergo idem distinguit, esto quod antecedens consequitur, quod tamen est simpliciter falsum. Causa quare non sequeretur, est, quia illa identitas est transcendens, non adæquata.

Speculatio Logica.

Ad secundam cum dicitur de duabus proprietatibus in Patre, responsum est *distinct.* 2. *part.* 2. *q.* 2. non enim oportet tantam esse distinctionem vel incompossibilitatem productionum activarum, quanta est productionum passivarum, quia impossibile est idem duabus productionibus oppositis produci, et accipere *esse*; non autem est incompossibile idem duabus productionibus activis communicare *esse* distinctis personis.

Ad secundum fundamentum D. Thomæ.

Impossibile est idem duabus oppositis productionibus accipere posse.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

Utrum Pater et Filius spirent spiritum sanctum inquantum unus sunt?

Alens. I. *p. q.* 70 *mem.* 3. *art.* 3. D. Thom. I. *p. q* 36. *art.* 4. Richard. *d.* 11. *art.* I. *q.* I. D. Bonavent. *hic q.* 2. Capreol. *q.* I. Arimin. *q. unica.* Doctor *in Oxon hic q.* I. *et collat.* 28. Suarez *in part. tract.* 3. *lib.* 10. *c.* 5. 6. *et* 7. Vasq. I. *p. disp.* 149.

1. Circa distinctionem duodecimam quæritur: *Utrum Pater et Filius spirent Spiritum sanctum in quantum unus sunt?*

Opinio Gandavensis.

Opinio Gandavensis est quod spirant amore concordi, quo Pater diligit Filium, et e converso, et sic aliquo modo ut distincti.

Rejicitur.

Contra, in quocumque signo est principium productivum in supposito conveniente productioni, in illo potest esse productio per tale principium; voluntas infinita habens objectum intelligibile infinitum sibi præsens, quod est principium productionis Spiritus Sancti, est aliquo modo prius in Patre, quam Pater diligit Filium, et e converso, et est in supposito conveniente huic productioni; igitur prius aliquo modo Spiritus Sanctus producitur, quam Pater et Filius concorditer diligant se; igitur, etc.

Prius producitur Filius quem ...matur et ...rius etiam producit Spiritum sanctum.

Minor probatur dupliciter, primo sic: Habitudo potentiæ ad objectum primum prior est habitudine ad secundarium, maxime quando potentia non habet habitudinem ad objectum secundum, nisi per primum. Primum vero objectum voluntatis divinæ est essentia; igitur voluntas divina prius respicit objectum illud, quam habeat beatitudinem ad Patrem et Filium in diligendo, qui sunt objecta secundaria, quia relativa; et in illo priori est in Patre et Filio.

Pater non producit Filium ut intelligens.

Secundo probatur illa minor sic: Pater non gignit Verbum ut actus intelligens, sed ut memoria, quia non gignit intelligentia formaliter; igitur similiter Pater et Filius non spirant voluntate, ut volens est formaliter, sed voluntate absolute; sic autem Pater est prior quam amor mutuus; igitur, etc. Reliqua quære alibi. *

* In Oxon. hic q. 1.

QUÆSTIO II.

Utrum Pater et Filius sint duo spiratores?

Vide Doctores citatos in quæstione antecedenti.

Quod sic videtur. Pater et Filius spirant Spiritum sanctum; igitur sunt spirantes Spiritum sanctum, quia a verbo ad participium tenetur consequentia; et ulterius sequitur, igitur sunt spiratores Spiritus sancti. 2.

Ratio partis affirmativæ.

Contra, Augustinus 5. de Trin. c.

Ratio negativæ. August. 14. *Pater et Filius sunt unum principium ad Spiritum sanctum, sicut Pater et Spiritus sanctus sunt unum principium ad creaturam ;* respectu autem creaturæ nullo modo sunt plures ; igitur, etc.

SCHOLIUM.

Ait Patrem et Filium esse unum spiratorem et duo spirantes ; ratio est, quia terminus numeralis appositus substantivo, petit plurificari ejus significatum, secus de adjectivo, Vide Doctorem in Oxon. hic q. I. a n. 13.

3. Resolutio est negativa. Respondeo, quod non sunt duo spiratores, et si oppositum aliquando inveniatur ab auctoribus, glossandum est et exponendum secundum sententiam Magistri in littera *dist.* 12. Hoc autem tripliciter ostenditur, primo sic : Substantivum non dicitur de aliquibus pluraliter cum termino numerali, nisi significatum ejus plurificetur in eis ; sed significatum *spirans* non plurificatur in Patre et Filio; igitur non vere dicitur quod Pater et Filius sunt duo spiratores. Major patet, quia terminus numeralis additus alicui substantivo, quod potest terminare dependentiam ejus, ponit suum significatum circa ipsum, et ideo denotat ipsum numerari. Non sic autem quando additur adjectivo, quod non potest terminare ejus dependentiam, propter quod non conceditur quod Pater et Filius sunt duo dii, sed unus Deus, quamvis concedatur quod sunt duo habentes deitatem ; quare, etc. Minor probatur, quia sicut actio significat actum per modum habitus et quietis, ita nomen verbale illius actionis importat principium talis actus per modum habitus et quietis ; igitur *spirator* dicit vim spirativam, quæ est principium actus spirandi ; hæc autem vis non plurificatur in Patre et Filio, ut patet *ex q. præcedenti* ; igitur, etc.

Probatio primo.

Substantivum non dicitur de aliquibus cum termino numerali quin significatum ejus plurificetur, secus adjectivum.

4. Quare in divinis plurificantur adjectiva, non vero substantiva. Ex his apparet unum corollarium quare conceditur in divinis adjectiva plurificari, non autem substantiva ? Conceditur enim quod Pater et Filius sunt duo *spirantes,* licet non duo *spiratores.* Hujusmodi autem rationem assignant aliqui, quia adjectivum significat formam in adjacentia ad suppositum, quam rationem quære alibi * ; aliam tamen rationem assigno, quæ mihi magis placet, quam quære ibidem.

* In Oxon. hic q. 1. n. 13.

Secunda probatio resolutionis. Secundo probatur propositum sic : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sicut dicit Augustinus l. 5. *Trin. c. 13.* (August.) Non autem sunt unum principium *quo,* quia suppositum non est principium *quo*, sed quod agit ; Pater igitur et Filius sunt unum principium *quod* respectu Spiritus sancti ; Spiritus sanctus igitur poterit convenienter dici spirari de Patre et Filio, si uno nomine convenienter exprimatur. Non autem potest exponi uno, nisi dicendo quod sint unus spirator, quia falsum est dicere quod sunt unus spirans ; igitur, etc.

5. Objectio. Sed contra istam rationem instabis forte sic : Si Pater et Filius sunt unum, quod spirat, igitur sunt unum principium quod spirat ; igitur sequitur ultra quod sint unum principium spirans, et ita videtur quod Pater et Filius sunt unum spirans.

olvitur. Sed non sequitur quod sint *unum spirans*, quod patet ex dictis, quia adjectivum signat adjacentiam ad substantivum, et ideo quia plures sunt substantivi in masculino, ad quos terminatur dependentia hujus adjectivi, non est hæc vera, *sunt unum spirans*, sicut nec *sunt unum creans*, sed plures creantes. Ita tamen conceditur, quod *sunt unum principium spirans*, quia per hoc exprimitur substantivum terminans dependentiam sufficienter adjectivi, quod idem est in Patre et in Filio ; et si uno nomine significentur, potest vere dici de Patre et Filio ; et hoc convenit per nomen *spiratoris*.

arc Pa- et Fi- us non sunt di- unum pirans.

6. Item tertio sic : Omni entitati formali correspondet adæquate aliquod ens, vel aliquis *quis* illa entitate ; igitur spirativæ correspondet aliquod ens, vel aliquis *quis* adæquate illa entitate formali ; hoc autem non est nisi spirator ; igitur sunt unus spirator, et non duo.

obatio rtia.

tantia Sed contra hanc rationem instatur, sicut contra præcedentem, quia tunc sequitur quod Pater et Filius sunt unum in spiratione. Et conceditur etiam quod si unum nomen esset impositum, illud diceretur de eis ; hoc autem est nomen *spirationis*.

argu- entum icipale. Oxon. n. 14.

Ad rationem patet prius.

QUÆSTIO III.

Utrum Pater et Filius omnino uniformiter spirent Spiritum sanctum?

Alens. I *p. q.* 46. *mem.* 6. D. Thom. I. *p. q.* 36. *art.* 3. *et hîc q.* 1. *art.* 3. B. Bonavent. *hic q.* 3. Richard. *ibidem.* Doctor *in Oxon. hic q.* 2. Vasquez I. *p disp.* 150. *c.* 2.

1. mum . pro ativa. igust.

Quod non. Augustinus 15. de Trinit. cap. 27. *Pater spirat principaliter.*

Item, Hieronymus epistola octogesima octava : *Spiritus sanctus est a Patre proprie.* Secundum. Hieron.

Item, Hilarius duodecimo de Trinitate : *Spiritus sanctus est a Patre per Verbum.* Tertium. Hilar.

Item, Richardus septimo de Trinitate : *Spiritus sanctus est a Filio immediate, a Patre mediate.* Quartum. Richard.

Item, Auctor de causis, propos. I. *Causa prima plus influit quam secunda.* Quintum.

Oppositum : Uno principio formali, et una actione omnino spirant ; igitur omnino uniformiter. Argumentum pro affirmativa.

SCHOLIUM.

Pater et Filius uniformiter spirant, considerato actu spirandi in se, et ad terminum. At respectu suppositorum agentium, non uniformiter spirant, sed ordine quodam, quia Pater prius et principaliter a se spirat ; Filius autem non a se, sed a Patre hoc accipit. Vide Scot. in Oxon. hîc q. 2.

Dico ad quæstionem quod potest actio considerari tripliciter ; vel ut in se, vel ut ad terminum, vel ut in suppositis agentibus. Primo modo et secundo omnino uniformiter spirant ; tertio modo ordine quodam, quia quidquid habet Filius nascendo, accepit a Patre, Pater a se, et sic intelliguntur omnes auctoritates. 2. Resolutio. Actio tripliciter considerari potest.

Contra, si isto tertio modo Pater prius spirat, ergo in priori Spiritus sanctus capit *esse* ; igitur Filius non spirat ; vel si sic, producit alium Spiritum sanctum. Instantia contra resolutionem.

Item, quodcumque principium intelligitur habere terminum adæquatum in aliquo priori, antequam

aliud agat, non potest esse principium alteri ad illum effectum. Sed in illo priori principium perfectum in Patre intelligitur habere terminum adæquatum; ergo Filius non spirat.

Solvuntur. Dico, quod non est talis ordo inter Patrem generantem, et Filium genitum, qualis est inter Patrem spirantem et Filium respectu Spiritus sancti spirati, quia prius intelligitur generatio elici per primam fœcunditatem, et terminum esse productum in *esse*, antequam aliquid intelligatur de alia fœcunditate, puta voluntatis, quia Pater prius agit prima fœcunditate, et per consequens termino illius fœcunditatis communicat fœcunditatem secundam, ita quod non prius exit Pater in actum secundæ fœcunditatis quam Filius, sed omnino simul, ita quod non est talis ordo inter spirationem Patris et Filii respectu Spiritus sancti, qualis est inter primam fœcunditatem et secundam, sicut supponitur in ratione.

Non prius exit Pater in actum secundæ fœcunditatis quam Filius.

3. Ad primam ergo objectionem dico, quod Pater prius spirat, quia Pater a se, Filius non a se; sed hoc non est aliqua prioritate termini accipientis *esse*, ita quod prius accipiat *esse* spiratione Patris, et deinde spiret Filius.

Ad primam instantiam. Spiritus sanctus non prius accipit esse a Patre, quam Filio.

Ad secundum. Ad aliam, quod principium habens terminum adæquatum, non potest esse principium alteri, falsum est, si capiatur universaliter; sed sic est vera, non potest esse principium alteri alia actione, et ad alium terminum, sed eadem actione, et ad eumdem terminum bene potest, sicut Pater creat a se, et Filius in creando nihil habet, nisi quod accepit a Patre, nec Spiritus sanctus, nisi quod accepit a Patre et Filio, tamen omnes personæ simul creant.

Ad primum principale. Ad primum principale dicendum, quod Augustinus intelligit quod Pater habet a se, et ideo principaliter spirat.

Ad secundum. Ad aliud, quod Hieronymus capit ibi *proprie*, non ut distinguitur contra *improprie*, ita quod velit intelligere Filium spirare improprie, sed sicut dicitur aliquid habere aliquid proprie, quod non accepit ab alio.

Ad tertium. In transitivum quando transit actio in alterum. Ad aliud de Hilario, dicitur quod Pater spirat per Filium, quia auctoritative, tamen distinguitur ibi de ly *per*, a quodam Doctore, quod *per* aliquando construitur cum verbo transitivo vel intransitivo. Exemplum primi: Iste scindit per cultellum. Exemplum secundi: Iste facit hoc per sapientiam suam.

Ad quartum. Ad aliud de Richardo, quod intelligit inquantum Pater dat illam spirationem Filio, et cum eodem agit Pater, et sic dicitur *mediate et immediate*.

Ad quintum. Ad aliud, quod causa superior et inferior agit per diversas formas, et forma superior est perfectior, ideo plus influit; in divinis, neutrum est verum, quia nec forma Patris est perfectior quam forma Filii, nec etiam est diversa.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum processio Spiritus sancti sit generatio ?

Alens. 1. *p. q.*43. *memb.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 27. *artic.* 4. D. Bonavent. *hic q.* 2. Richard. *q*: 3. Major *q.* 1. Arimin. *q. unica.* Henric. *in sum q.* 37. *q.* 7. *et Quodl.* 5. *q.* 9. Doctor *in Oxon. hic q. unica, et fuse quodl.* 2. Vasquez 1. *p. disp.* 113.

1\. Argum. primum. Circa distinctionem decimmatertiam quæritur : *Utrum processio Spiritus sancti sit generatio ?* Quod sic videtur. Omnia sunt eadem in divinis, ubi non obviat relativa oppositio secundum Anselmum *de Processione Spiritus sancti, cap.* 3. et secundum Boetium *in lib* 1. *de Trinit. c.* 12. sed hîc non est oppositio relativa ; quare, etc.

[Pr]o parte [a]firmativa. [A]nselm. Boët.

[S]ecundum. Præterea, generatio non est distincta productio a processione; igitur, etc. Antecedens probatur, quoniam relationis non est relatio, sed distinctio importat relationem ; igitur processio non habet distinctionem a generatione ; igitur, etc.

Dicetur forte quod distinctio non est alia relatio, sed distinguitur seipsa, sicut refertur seipsa, unde generatio est alia relatio quam processio, sed ista alietas non est alia relatio.

Contra, alietas est relatio ejusdem rationis in extremis, sicut identitas, sed generatio non, nec processio ; quare, etc.

Contra, Augustinus 5. de Trin. c. 17. *Spiritus sanctus processit non quomodo natus, sed quomodo datus.* Pro parte negativa. August.

SCHOLIUM I.

Varias circa hanc rem refert et rejicit opiniones. Prima est Varronis et Ægidii, quæ vult processiones distingui per terminos, sed rejicitur. Primo, quia termini per ipsas distinguuntur. Secundo, terminus est absolutum, processiones non. Secunda sententia D. Thomæ dicit distingui, quia una est ab uno, altera a duobus, rejicitur, quia id per accidens est. Tertia Goffredi, distingui, quia spiratio passiva non stat cum generatione, activa sic ; ergo spiratio et generatio activa distinguuntur. Contra, nihil distinguitur primo per negationem. Quarta etiam D. Thomæ, distingui propter ordinem, quia generatio est a Patre, ut a primo, spiratio non ab utroque, ut a primo. Contra, ordo non potest esse prima ratio distinguendi. Quintam rejicit sententiam Henr. tenentem distingui per naturam et voluntatem, esto hæc sola ratione differant. Vide Doctorem in Oxon. late a n. 3. de his disserentem.

Opinio una ponit quod distinguuntur per terminos, scilicet per personas, quia motus distinguitur per terminos 5. *Phys. text. com.* 4. *et* 48. Prima opinio Ægid. et Varronis. Aristot.

Contra, productiones istæ distinguunt formaliter personas, ut probatum est *dist.* 11. * quoniam unumquodque, eo quo constituitur, ab omni non tali distinguitur. Ideo, ut ibi deductum est, Filius distinguitur a Spiritu sancto per generationem Rejicitur primo. * q. 2. n. 6.

passivam, et per generationem activam Pater, et non per spirationem activam, quæ est eis constitutis quasi adventia ; igitur si productiones e contra distinguuntur per personas, erit circulus.

Rejicitur secundo.

Deducit locum Philosophi ad oppositum.

Præterea, illud quod dicitur 5. *Phys. text.* 48. deduco ad oppositum, quoniam cum dicit motum distingui per terminos, loquitur de terminis formalibus, non de terminis primis, quoniam terminus primus ipsius motus est aliquod ens per accidens, ut *lignum calidum*, ut *ibidem* patet, quod non est in genere ; vult igitur quod motus sit in genere termini formalis, et ideo distinguatur per ipsum. Sed hoc non est nisi quia forma fluens est ejusdem rationis cum forma terminante motum, sicut imperfectum cum perfecto, et quia motus est forma fluens secundum veriorem opinionem, ut vult *Comment.* 5. *Phys.* Si autem altera istarum conditionum deficit, non sequitur motum esse in genere termini ad quem, nec distingui per ipsum, ut patet de motu circulari et recto respectu ejusdem *ubi*, qui non sunt ejusdem rationis cum tertio, quoniam non sunt ejusdem rationis secundum se, quia non sunt comparabiles, et impossibile est aliqua, quæ non sunt ejusdem rationis secundum se, esse ejusdem rationis cum tertio, sed quia sunt alterius rationis ; et ideo motus rectus non distinguitur a motu circulari per terminum motus, quia sunt alterius rationis, sed quia fiunt super aliam magnitudinem ; igitur cum in proposito illud, quod proportionatur motui, ut productio, sit relatio non ejusdem rationis cum termino formali, qui est essentia, sequitur quod productiones non distinguuntur per terminos.

Motus est ejusdem rationis cum termino exponitur.

Commentator.

Secunda opinio S. Thom.

Alia opinio ponit ipsas distingui, 3.
quia una est a duabus personis, et alia ab una.

Rejicitur primo.

Contra, hoc non sufficit, quia si idem sit formale principium productivum, licet ponatur in diversis suppositis, non propter hoc variatur productio.

Secundo.

Item, contra utramque opinionem, prima distinguentia oportet esse primo diversa, aliter non primo distinguerent ; non autem sic distinguuntur, nec termini, nec personæ, a quibus sunt istæ productiones.

Tertia Goffredi.

Tertia opinio ponit quod distinguuntur, quia una stat cum alia, et cum suo opposito ; alia vero non stat cum opposito, sed sibi repugnat.

Rejicitur.

Contra, nihil alicui repugnat, nisi quia ipsum est ipsum ; propter aliquod enim affirmativum repugnat alteri, quia negativa est vera propter affirmationem ; igitur oportet aliam causam priorem dare quam repugnantiam, vel non stare simul.

Quarta S. Thomæ.

Opinio quarta ponit quod distin- 4.
guuntur, quia una est ab alia, hoc tamen non est originaliter, sed quia una est prima alteri, et sic una est alia præsuppositive, et propter talem ordinem distinguuntur.

Rejic prim

Contra, ordo nunquam potest esse prima ratio distinguendi, est enim ordo distinctorum, et præsupponit distinctionem hujus ab hoc ; igitur, etc.

Secundo.

Item, ordo convenit generationi respectu processionis ex alia causa priori ; igitur illa erit potius causa distinguendi.

Impugnantur omnes prædictæ sententiæ. Contra omnes istas quatuor opiniones arguo : Ista distinctio generationis a processione est vera et præcisa. Sed nulla prædictarum opinionum assignat causam præcisam quare præcise istæ processiones distinguuntur, et non plures ; imo per illas opiniones diceretur quod quarta persona distinguitur a tribus, et quinta a quatuor, et sic in infinitum ; quære alibi. *

In Oxon. q. un. n. 6.

5. Quinta Henrici. Unus Doctor ponit quod proprietates personarum producentium sunt principia elicitiva emanationum, et sic quod emanationes distinguantur per principia formalia earum, scilicet per proprietatem notionalem generandi in prima persona, et per proprietatem notionalem spirandi in Patre et Filio.

Rejicitur primo. Contra, insufficiens est responsio, ubi assignatur causa distinctionis magis manifestæ per minus manifestam. Nam magis notum est spirationem passivam, et generationem passivam distingui, quam generationem activam et spirationem activam, quia hæc compatiuntur se in eodem supposito, illa vero non ; igitur, etc.

Secundo. Item, tunc utraque emanatio esset per modum naturæ, quia omnis relatio æque naturaliter respicit suum extremum ; igitur si distinguuntur per proprietates in personis a quibus emanant, utraque emanatio erit naturalis.

Replica. Sed respondet sic opinans, quod utraque emanatio sit naturalis, una tamen per modum naturæ, et alia per modum voluntatis, quia similitudinem habent istæ emanationes cum illis, quia una præsupponit aliam, sicut voluntas intellectum.

Rejicitur primo. Contra, hoc non videtur esse ad intentionem Sanctorum, qui dicunt Verbum produci per actum memoriæ, et Spiritum sanctum per actum voluntatis ; ergo non producuntur solum per modum similitudinis ad intellectum et voluntatem.

Rejicitur secundo. Præterea, si propter talem similitudinem diciturFilius produci per modum intellectus, et Spiritus sanctus per modum voluntatis, non esset ratio quare Filius ex vi productionis diceretur *Verbum*, et Spiritus sanctus *donum*, quia nihil dicitur *Verbum* ex vi productionis, nisi producatur per actum memoriæ, nec ex vi productionis aliquid donum, nisi liberaliter per actum voluntatis communicetur.

SCHOLIUM II.

Resolvit, generationem et spirationem distingui seipsis formaliter, idque probat ex Augustino, de quo vide eum in Oxon. n. 18. Rejicit sententiam asserentem, ipsam essentiam, ut omnino indistinctam principiare utramque emanationem, quia sic essent infinitæ personæ, et Spiritus sancti processio non esset libera. Vide eum hîc et quodl. 2. per totum.

Respondeo ad quæstionem quod Spiritus sancti processio non est generatio. Circa cujus veritatem ostendendam, primo videnda est distinctio generationis a processione ; secundo, si distinctio eorum possit reduci ad aliquam causam priorem. 6. Resolutio quæstionis.

Quantum ad primum, dico quod formaliter seipsis distinguuntur. Quod probatur per auctoritatem Augustini, 15. de Trin. c. ult. *Nullus amat quod omnino ignorat, quia non est hoc cogitatione conspicere, quod appetere voluntate, quia hoc est hoc, etc.* Et 5. *de Trinit. c.* 19. August.

et 14. dicit quod *Spiritus sanctus exit ab utraque persona producente, non quomodo natus, sed quomodo datus.* Et confirmatur per rationem: Formæ hîc in inferioribus distinguunt constituta, et ipsæ formæ primo distinguuntur seipsis, et non per aliquam aliam formam ulteriorem; cum igitur personæ distinguantur per istas emanationes, ut probatum est *distinctione* II. * oportet istas emanationes seipsis formaliter distingui.

* q. 2. n. 6.

Sed contra rationem hanc instatur, quod emanationes non sunt a seipsis; igitur non distinguuntur a seipsis. Patet responsio alibi. *

* In Oxon. hic n. 19.

7. Opinio reducens distinctionem ad essentiam.

Ex hoc descendo ad secundum, videlicet si distinctio ipsarum emanationum reducatur ad aliquid prius? ubi dicunt quidam * quod necesse est hanc distinctionem ad aliquid prius reducere, ut ad distinctionem principiorum, a quibus fiunt emanationes, et ulterius distinctionem principiorum oportet reducere ad aliquid omnino idem, vel re vel ratione, quod est ipsa essentia divina. Quod probatur tum ex parte illimitationis essentiæ et existentiæ; tum ex parte primitatis essentiæ respectu omnium perfectionum, ut patet *alibi in quæstione hac, opinione ultima.* *

* Vide Alen. cit. in princ. q. et Adam in 1. d. 6. q. 1. art. 2.

* ubi supra n. 11.

Rejicitur primo. Indeterminatum ad plura potest infinita.

Contra, quidquid unius rationis indifferens est ad plura ex se, non determinatur ad quæcumque talia, hoc patet tam de specie respectu individuorum, quam de causa respectu effectus. Sed essentia potest esse in pluribus suppositis, et est unius rationis, et per te, ut est principium productivum, non determinatur ad producendum hoc aut illud, sed idem secundum rem et rationem est principium diversarum emanationum; igitur non determinatur in quot suppositis sit; igitur si nihil aliud ponatur determinativum, poterit in infinita.

8. Secundo. Actus voluntatis ut ponitur in esse non est liber.

Præterea, actus voluntatis ut positus in *esse*, non est liber, sed tantum ut præintelligitur in voluntate præcedente naturaliter; igitur productio Spiritus sancti, ut intelligitur posita *esse*, non est libera, sed in principio ut præintelligitur spirationi, sed in essentia, ut est omnino re et ratione idem, non intelligitur libertas; igitur si essentia esset ut sic immediatum principium emanationum, sequeretur quod productio Spiritus sancti non esset per modum libertatis. Minor probatur dupliciter, scilicet quod actus voluntatis formaliter non est liber, quia velle positum in *esse*, est accidens ita naturaliter perficiens voluntatem, sicut albedo parietem; igitur in se non plus participat rationem libertatis quam albedo; igitur solum dicitur liber quatenus voluntas, ut præintelligitur secundum naturam, libera est; unde libertas convenit potentiæ vitali, qualis non est actus voluntatis.

Minor probatur primo.

Secundo. Velle est principium naturale.

Item secundo sic, quod est de se liberum, cujuscumque est principium, erit principium per modum libertatis, sed cujuscumque *velle* est principium mere per modum naturæ, ut patet de habitibus, qui generantur per actum voluntatis, ita enim naturaliter generatur habitus ex actibus appetitus, sicut ex actibus intellectus. Unde quamvis a principio sit in potestate nostra habituati, non est in potestate nostra, quin ex

volitione posita in *esse* relinquatur habitus ; igitur, etc.

Tertia rejicitur. Præterea arguitur quod tunc essent quinque personæ, quia memoria perfecta et voluntas perfecta sunt principia communicandi naturam, ut ostensum est; quære rationem ubi prius. * Ibid. n. 13.

9. Resolutio secundæ partis. Ideo dico quod distinctio istarum emanationum reducitur ad aliqua distincta priora, quorum distinctio sit ratio distinctionis istarum activa seu effectiva, non formalis ; nec tamen reducuntur ad unum principium re et ratione, quia impossibile est productiones diversarum rationum reduci ad unum principium re et ratione. Reducuntur ergo ad duo principia, ut ad memoriam perfectam et voluntatem perfectam, ita quod essentia divina ut in intellectu et voluntate, est principium istarum emanationum, et non essentia secundum se. Et ratio hujus est, prima actio quæ competit naturæ intelligibili, competit sibi, ut intelligibilis est ; et ideo hæc est causa quod Angelus non potest producere formas substantiales, ut alias * dicetur. * In 2. q.

Distinctio emanationum reducitur ad memoriam et voluntatem.

10. Ad primum principale. Ad primam rationem dicendum quod omnia sunt eadem in divinis, ubi non obviat oppositio relativa, vel stricte accepta vel disparata, quæ includunt incompossibilitatem, et tales relationes sunt generatio et processio.

Ad secundum. Relatio originis non potest fundari in alia relatione, aliæ relationes possunt. Euclides. Ad secundam dicendum, quod quamvis relatio originis non fundetur super aliam relationem, quia illud super quo fundatur relatio originis, oportet quod dicat perfectionem simpliciter, tamen aliquæ relationes aliæ possunt fundari super relationem, ut proprietates super proportionem, ut patet per Euclidem 5. *Geom.* non tamen erit processus in infinitum, quia ultimo stabitur ad aliquam relationem, quæ immediate fundatur super absolutum.

DISTINCTIO XIV ET XV.

QUÆSTIO I.

Utrum omnes personæ divinæ mittant Filium et Spiritum sanctum?

Alens. 1. *p. q.* 73. *mem.* 2. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 43. *art.* 1. 4. 5. *et* 8. D. Bonavent. *d.* 15. *art.* 1. *q.* 1. *c.* 2. *et* 3. Richard. *d.* 14. *art* 1. *q.* 1. *et* 2. *et d.* 15. *per tot.* Gabr. *q.* 1. Doctor *in Oxon. q. unica.* Suarez *p.* 1. *tract.* 3. *l.* 12. *c.* 3. Vasq. *dis.* 170.

1. Circa distinctionem XIV. et XV. in quibus Magister agit de missione temporali Spiritus sancti et Filii, quæritur *utrum omnes personæ divinæ mittant Filium et Spiritum sanctum*? Quod non videtur, quia si sic, igitur Filius mittit se; sed consequens videtur falsum, quia secundum Bedam *in Homilia Dominicæ primæ post Ascensionem*, et ponitur in littera: *Spiritus sancti missio est ejus processio;* ergo similiter de Filio. Sed Filius non procedit a se, quia non generat se, et ita nec Spiritus sanctus procedit a se; ergo, etc. (Arg. primum pro parte negavat. Beda.)

(Secundum.) Secundo sic, si Filius mittat se, et Spiritus sanctus mittat se; igitur Filius refertur ad se, et Spiritus sanctus similiter relatione mittentis et missi. Sed hoc videtur falsum, quia relationes istæ sunt per modum actionis et passionis, quæ sunt incompossibiles in eodem respectu ejusdem.

(Tertium.) Item tertio sic, omnis actus, qui in persona aliqua reflectitur super se, est essentialis, et ideo Pater non dicitur se dicere; igitur si Filius et Spiritus sanctus actu mittendi reflecterent se supra se, et actus mittendi esset essentialis, et tunc conveniret Patri, quod falsum est, quia Pater non mittit se.

In contrarium est Magister in littera. (Ratio ad oppositum.)

QUÆSTIO II.

Utrum quælibet persona divina mittatur?

Vide Doctores citatos quæstione antecedenti.

Juxta hoc quæritur, *utrum quælibet persona divina mittatur*? Quod sic videtur; tum quia est actus essentialis; tum quia de Patre et Filio dicitur, Joannis 14. *ad eum veniemus.* etc. quære alibi * ista argumenta. 2. (Argum. affirmativum.) (* In Oxon q. n.)

Contra, Augustinus 4. *de Trin. cap.* 19. *et* 20. (Negativum.)

Respondeo simul ad istas quæstiones, quod opinio Magistri videtur esse, quod *mittere* conveniat omnibus personis tanquam essentiale, et per hoc solvitur prima quæstio. Sed *mitti* non convenit omnibus personis, sed tantum præcedentibus personis, et sic solvitur secunda quæstio negative. Quomodo autem contra istam opinionem argueretur de alia opinione antiquorum Doctorum, (Resolutio utriusquæstionis.)

quod nec *mittere*, nec *mitti* conveniat omnibus, sed quod utrumque connotet notionale, et quomodo tandem exponitur opinio Magistri, quære alibi *.

* In Oxon. ubi supra.

Ad primum arg. primæ quæstionis.

Ad primam rationem principalem potest dici, uno modo, quod Filius mittit se, et similiter Spiritus sanctus se, sed non sequitur, Filius mittit se; igitur procedit a se, nisi temporaliter, de qua processione temporali loquitur Beda.

Aliter potest dici, quod missio Filii et Spiritus sancti non est ejus processio, nisi secundum *quid*, et tunc dicendum est, quod divisio processionis in æternam et temporalem, quam ponit Magister *dist.* 14. non est univoci in univocata, nec æquivoci in æquivocata, sed divisio alicujus in illud, quod est simpliciter tale, et secundum *quid*.

Ad secundum.

Ad secundum dico quod *mittere* et *mitti*, quantum ad principale significatum tantum dicunt relationem rationis; et hujusmodi relationes, quamvis sint oppositæ, possunt tamen eidem convenire, ut patet de *intelligere et intelligi*.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum quod secundum actum mittendi quantum ad principale significatum, quod est *manifestari* potest esse reflexio, et ideo est essentiale, ut sic, et hoc est secundum ejus per se significatum, non autem quantum ad connotatum.

DISTINCTIO XVI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Spiritui sancto conveniat missio visibilis ?

Alens. I. *p. q.* 74. *mem.* I. *et* 2. D. Thom. I. *p. q.* 43. *art.* 7. *et* 3. *p. q.* 39. *art.* 7. D. Bonav. *hic q.* I. 2 *et* 3. Richard. *ibid.* Durand. *q.* 3. Suarez I. *p. tract.* 3. *lib.* 12. *c.* 6. Vasq. *disp.* 170.

1. Arg. primum pro negativa. August. Circa distinctionem XVI. quæritur : *Utrum Spiritui sancto conveniat missio visibilis ?* Quod non videtur. Augustinus 4. *de Trin. c.* 9. et ponitur in littera : *Fateamur Filium minorem factum, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum in quantum missum* ; igitur Filius in eo quod est missus visibiliter, de qua missione loquitur Augustinus, est minor ; igitur si Spiritus sanctus mittatur a Patre et Filio, esset minor Patre et Filio, quod non est verum.

Secundum. Item secundo sic : Si Spiritus sanctus mitteretur visibiliter, aut concurrit revelatio interior aut non ? Si non concurrat revelatio interior, sive missio, frustra fieret missio visibilis in aliquo signo exteriori, quia tunc ad nihil esset utilis. Si autem concurrat revelatio interior ; ergo frustra fieret missio sive apparitio sensibilis exterior, quia tale signum exterius sensibile, sensibiliter distraheret a revelatione interiori, sicut occupatio sensus circa exteriora distrahit intellectum ab interiori consideratione.

Argumentum partis affirmativæ. Joan. Contrarium ostendit Magister in littera per Augustinum et Joan. 14. *Cum venerit ille Spiritus virtutis*, etc. et iterum, *si enim abiero mittam eum ad vos*, ubi loquitur de missione temporali.

SCHOLIUM.

Ait missionem passivam visibilem notam esse processionis divinæ, et proinde missiones visibiles Filii et Spiritus sancti fieri signis sensibilibus convenientibus suæ processioni, additque nullam fieri missionem aut revelationem exteriorem, quin fiat illustratio interior. Deinde docet quando vel quomodo sensibilia distrahunt vel confortant intellectum circa res spirituales. Moneo hîc quæstionem hanc ex hoc opere translatam esse ad Oxoniense.

Respondeo cum personam mitti sit manifestari eam procedere, ut patet alibi * ex quæstione præcedente, missio passiva visibilis, est cum signo sensibili cognosci personam procedere, quod quidem signum oportet conveniens esse ad manifestandum suam processionem ; cum ergo Spiritus sanctus potest manifestari procedere signo sensibili convenienle suæ processioni, sequitur quod Spiritus sanctus poterit visibiliter mitti. De missione vero sensibili Filii, quæ fuit per incarnationem, dicetur *libro tertio*. 2. Quid sit missio visibilis passiva. * In Oxon. n. 4.

Ad primam rationem dicendum,

3. Ad primum principale. Cur Spiritus sanctus non dicatur minor sicut Filius.

quod non est simile, quia Spiritus sanctus non univit sibi naturam signi sensibilis, quo ipsius processio manifestabatur, et ideo non oportet quod ea quæ conveniunt naturæ talis signi, conveniat Spiritui sancto. Sed Filius univit sibi naturam humanam in unitate personæ, ideo illa quæ dicuntur de natura, dicuntur vere de supposito subsistente in natura illa, et ideo Filius potest dici minor Patre, ratione naturæ unitæ ; non sic autem Spiritus sanctus, quia non habet esse speciali modo in tali natura, nisi sicut in signo.

Ad secundum.

Ad aliud concedo, quod frustra esset illa apparitio exterior, nisi concurreret illustratio interior, quia talis apparitio exterior sensibilis non est signum repræsentans, nisi ex institutione. Similiter si non esset revelatio interior, nihil cognosceretur quod significaretur per talem apparitionem exteriorem ; non enim potest cognosci signum ex institutione sub ratione repræsentativi, nisi præcognoscatur repræsentatum.

Ad probationem.

Ad probationem dicendum, quod quamvis intellectus distrahatur ab intelligendo per occupationem sensus circa sensibile aliud a suo intelligibili quod intelligitur, quod sic potentiæ circa diversa objecta se impediunt, cum tamen sensus occupatur circa sensibile alicujus objecti, quod intellectus etiam cognoscit, tunc intellectus non distrahitur, sed confortatur. Unde potentiæ occupatæ circa idem objectum, se non impediunt, sed confortant. Unde et intellectus fortius intelligit objectum quando sensibile illius præsens est sensui, ut patet, quando volumus colere Christum et passionem ejus, fortius contemplamur passionem ejus, intuendo imaginem Crucifixi ; Prophetæ vero erant distracti, nec sensibilia eos juverunt, quia non erant convenientia suæ prophetiæ, sed in imaginatione erat aliquod sensibile præsens, quia prophetiæ, ut communiter, erant imaginativæ, sicut patet per Augustinum II. *super Genesim*.

DISTINCTIO XVII.

QUÆSTIO I,

Utrum in anima viatoris sit necesse ponere charitatem creatam formaliter inhærentem ?

Alens. 4. *p. q.* 101 *mem.* 3. *art.* 3. D Thom. I. 2. *q.* 113. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 23. *art.* 2. D Bonav. *hic art.* I *q* I. Richard. *ibid.* Durand. *q.* 4 Doctor *in Oxon q.* I. *et de primo princ. c.* 3. Vega *lib.* 7. *in Conc. Trid. c.* 21. Scot. I. *de nat. et grat. c.* 19. Bellarm. *lib* I. *de grat. et lib. arb. c.* 3. Vasquez I. 2. *disput.* 202. *c* 2.

1. Arg. primum negativum. Circa distinctionem XVII. quæritur : *Utrum in anima viatoris sit necesse ponere charitatem creatam formaliter inhærentem* ? Quod non videtur. Omnis creatura si est bona, potest intelligi non bona, quia tunc sola est bona per participationem, et participans potest intelligi sine participato ; charitas autem non potest intelligi nisi bona, quia est bonum per essentiam.

Secundum. Item secundo sic : Per charitatem diligitur Deus, sicut diligendus est ; est autem a nobis in infinitum diligendus ; igitur per charitatem, diligendus est Deus in infinitum ; sed ad hoc non sufficit aliqua forma creata ; igitur non est creata, etc.

Minor probatur, illud est diligendum in infinitum a nobis, cui nihil æqualiter est diligendum, quia ex opposito sequitur oppositum, quia si aliquid posset sibi adæquari in dilectione, augendo illud per finitum, non esset aliud in infinitum diligendum, ad cujus dilectionem secundum certam proportionem posset aliud diligibile pertingere. Sed Deus est diligibilis a nobis super omnem proportionem cujuslibet alterius diligibilis ; igitur est a nobis in infinitum diligendus.

Item tertio sic : Natura perfectior perfectius tendit in suam operationem, sed natura rationalis est perfectior irrationali et inanimata, quæ cum generali assistentia Dei possunt in suas operationes ; igitur voluntas rationalis cum speciali assistentia Spiritus sancti sine omni habitu informante poterit in actum suum. Tertium.

Contrarium patet per Augustinum *de moribus Eccl.* 4. ubi pertractans illud ad Rom. 8. *Quis nos separabit a charitate Christi*, etc. *Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quæ animi nostri rectissima est affectio.* Argumentum affirmativum. August.

Hîc imponitur Magistro quod ipse secutus sit partem negativam, ita quod sufficit Spiritus sanctus sine tali habitu ; sufficit enim Spiritus sanctus assistens cum fide et spe. Pro cujus confirmatione duplici via arguitur, primo negative ex parte habitus per duas rationes ; tum quia eo non contingit uti cum quis habens voluerit, ut patet de illo, qui non est in peccato mortali, non tamen semper potest æquali conatu elicere actum diligendi Deum æque devotum ; tum quia non tribuit 2. Sententia imposita Magistro. Probatur primo. Secundo.

Tertio. delectabiliter operari. Patet de pœnitente habente habitum vitiosum, Quarto. qui non statim aufertur. Alia etiam via confirmatur affirmative ex parte Spiritus sancti; tum quia est causa prima; tum quia Filius Dei operabatur operationes naturæ suppositatæ, cui tamen nihil derogabatur. In Oxon. q. 3. n. 16. Patet alibi.

SCHOLIUM I.

Sententiam, quæ tribuitur Magistro, negans charitatem infusam, refutat duplici via. Prima, ex parte justificati, et sunt hîc quatuor rationes claræ. Secunda, ex parte actus meritorii, et sunt totidem rationes æque claræ, de quo Doctor in Oxon. q. 3. a n. 18. et post Trid. sess. 6. c. 7. Multi putant secundum fidem justificationem fieri per habitum.

3. Rejicitur primo Ezech. Contra hanc opinionem arguitur duplici via, supponendo justificationem peccatoris, *ex Ezech.* 12. *et* 18. et actionem meritoriam posse elici a nobis. Juxta utramque viam arguo quatuor rationibus voluntas divina, quæ in se est una, non habet in se rationes volitionum oppositarum, nisi sit aliqua distinctio ex parte objectorum, aliter enim contradictoria essent simul vera Voluntas divina non diligit et odit hominem sine aliqua mutatione in eo. nulla distinctione posita. Nam velle istum salvari, et nolle ipsum salvari, includunt contradictionem, et sunt unus actus ex parte voluntatis divinæ. Volitio autem divina, qua vult istum salvari, cum justificatur, est acceptare ipsum ad vitam æternam; nolle autem ipsum salvari, cum est in peccato, est non acceptare ipsnm ad vitam æternam. Si igitur hoc possit sine aliqua mutatione ex parte justificati, contradictoria essent vera. Non est autem necesse variationem esse in justificato ex parte naturalium, nec in actibus secundis. Patet de parvulo Vide infra n. 7. ubi distinguit de potentia ordinaria et absoluta. baptizato et justificato, nec quantum ad fidem et spem, quia hæc possunt manere etiam cum peccato; igitur oportet quod ista variatio ex parte objecti sit per habitum, quo nunc acceptetur, prius non; hunc vero voco *charitatem*.

Secundo. Secundo, hoc arguitur ex parte volitionis divinæ, qua vult justum salvari. Tertio, ex parte privationis, quæ non aufertur nisi per habitum. Quarto, quia nisi sic esset, non aliter; se haberent extrema nunc quam prius, quia ex parte Dei, non aliter, si non ex parte animæ, ergo anima justificata non se haberet aliter ad Deum quam prius, quod negant Sancti.

Ex secunda etiam via arguitur quadrupliciter: 5.

Juxta aliam viam arguitur primo. Primo, quia nulla actio est alicujus suppositi formaliter; nihil enim dicitur agere formaliter aliqua actione, nisi principium illius actus sit forma ejus.

Secundo. Si principium non sit in potestate, nec actio. Secundo, quia nulla actio est in potestate agentis, nisi principium formale ejus sit in potestate ipsius, ut illo possit uti, vel non uti. Sed actio meritoria non est in potestate nostra, nec naturalibus meremur, quod erat error Pelagii, et illa sunt in potestate nostra; ergo ad rationem meriti indigemus aliquo alio, quod voco *habitum*.

Tertio. Tertio, si Spiritus sanctus moveat ad actum diligendi, quæro quis sit terminus illius motionis? Aut dilectio, aut aliquid præcedens disponens ad dilectionem? Si primo modo, igitur anima tantum se habebit passive ad eam; igitur non erit in

potestate diligentis. Si secundo modo, hoc voco habitum charitatis, qui causatur a Spiritu sancto.

6. Quarto. Quarto, potentia habituabilis non potest æque operari sine habitu et cum habitu, quia habitus tribuit aliquam perfectionem cum perficiat habentem ; sed potentia voluntatis habituabilis est respectu diligibilis ; igitur in voluntate respectu ejus potest esse habitus. Minor probatur, quia quod aliqua potentia non habituabilis sit respectu objecti determinata, hoc contingit aut quia est determinata ad inclinationem in oppositum, aut quia est determinata ad inclinandum in propositum ; sed sic non se habet voluntas nostra secundum se ; indifferens enim est ad diligendum Deum, vel non diligendum ; igitur respectu talis objecti est indeterminata, et per consequens habituabilis.

SCHOLIUM II.

Asserit de lege ordinaria habitum charitatis ponendum in justis, de potentia tamen absoluta nihil intrinsecum requiri ad justificationem, quia quidquid facit Deus per media, potest sine eis facere. Vide Doctorem in Oxon. q. 3. n. 29. Deinde ponit modum, quo pie salvari possit Magister, nihil asserens an ita senserit, de quo latius ibidem q. 3. n. 30.

7. Resolutio quæstionis. Respondeo ergo ad quæstionem, primo ad rem in se ; et secundo quantum ad intentionem Magistri. Duplex necessitas sicut et duplex potentia in divinis. Quantum ad primum, dico quod siculi in Deo ponitur duplex potentia, scilicet ordinata et absoluta, ita et duplex necessitas ei correspondens. Deus autem de potentia absoluta non necessitatur ut infundat charitatem informantem animam, ad hoc ut justificet impium, et acceptet ipsum ad vitam æternam, quia potentiam suam non alligavit Sacramentis, nec forte alicui formæ creatæ, quando immediate possit per se, quidquid potest cum causa secunda, quæ non est essentia rei, potentia tamen sua ordinata non justificat aliquem, nisi conferendo sibi charitatem, qua acceptatur ab ipso; quæ potentia dicitur ordinata, non secundum propria principia practica, quia illa sunt necessaria, sed secundum suas leges quas statuit, contra quas potest de potentia absoluta, quod si alias statueret, et illæ etiam leges essent rectæ. De potentia absoluta non est necessarium aliquid inhærens ad justificationem.

Quantum vero ad intentionem Magistri, dico quod tripliciter potest intelligi ipsum sensisse circa charitatem. 8. Quid de hac re senserit Magister. Uno modo, quod non sit aliquis habitus charitatis informans animam, sed quod tantum Spiritus sanctus assistens immediate moveat eam ad omnem actum meritorium, sicut communiter imponitur sibi sensisse. Alio modo, quod posuerit charitatem in anima, quantum ad actum primum, non quantum ad actum secundum, et sic Spiritus sanctus sit inhabitans mediante charitate, et in illo habitu moveat voluntatem ad actum secundum immediate. Pie interpretatur Magistrum. Tertio modo, quod posuerit charitatem quantum ad actum primum et secundum, ita tamen quod Spiritus sanctus in isto habitu est inhabitans animam ut templum, et ut sic moveat voluntatem ad actum meritorium, mediante habitu, quo inhabitat ; et sic diversimode moveat ad actum diligendi, credendi et sperandi, quia ad actum sperandi et credendi non movet mediante habitu quo inhabitat animam, sed ad ac-

tum diligendi movet immediate, mediante habitu quo inhabitat animam quæ habitum conservat, et in quem continue influit; et sic forte potest salvari intentio Magistri.

SCHOLIUM II.

Solvit clarissime et docte argumenta allata in initio quæstionis, de quibus lege ipsum in Oxon. q. 3. n. 31. solvit etiam clare quatuor argumenta adducta pro opinione tributa Magistro, de quibus latius ibidem q. 3. a num. 33.

9. Ad primum argumentum dico, quod creaturam bonam intelligi non bonam, potest intelligi dupliciter, aut abstractive, aut circumscriptive. Non enim idem est abstrahere, et circumscribere. Primo modo verum est quod creatura bona potest intelligi non bona intelligendo bonitatem ejus, et sic potest intelligi abstrahendo rationem ipsius. Non autem potest intelligi non bona circumscribendo bonitatem ejus, ita quod intelligatur oppositum suæ bonitatis sibi inesse.

Ad primum principale.

Quomodo creatura bona potest intelligi non bona.

Ad probationem dicendum, quod charitas non dicitur participare bonitatem, quemadmodum subjectum participat formam, sine qua potest esse ; sed dicitur potius esse participatio bonitatis per essentiam, sicut radius dicitur esse lux per participationem, quia est participatio lucis solis. Et quod sic est participans non potest esse sine participato, imo est ipsum participatum.

Ad confirmationem.

10. Ad secundum, cum dicitur *est in infinitum a nobis diligibilis*, aut ista infinitas refertur ad intentionem actus diligendi, aut ad appretiabilitatem objecti, et eodem modo cum dicitur, per charitatem Deus est diligendus, quantum est diligibilis ; ista quantitas eodem modo potest intelligi referri. Primo modo non est verum, imo peccator aliquando habet actum diligendi inordinatum, quem si haberet æque intensum respectu Dei sufficeret ad salutem ; est tamen vera quantum ad appretiabilitatem objecti ; et sic procedit probatio.

Ad secundum.

Quomodo Deus est diligendus super omnia.

Ad tertium, quod ex perfectione naturæ rationalis est, quod non possit ad omnem actum, ad quem ordinatur, nisi sit habituata, quia enim operatio rei naturalis, aut naturæ irrationalis imperfecta est, sufficit sibi potentia in operando, sed operatio naturæ rationalis est respectu omnium entium, et finaliter respectu objecti supremi ; ideo requirit habitum et specialem motum, quo moveatur in tale objectum.

Ad tertium.

Ad primam pro alia opinione, dicendum quod contingit illo habitu uti, et cum æquali conatu contingit æqualiter eo uti cæteris paribus, ut passionibus sedatis, et appetitu non aliter inclinante, et intellectu existente in æquali dispositione. 11.

Ad argumenta pro opinione Magistri.

Et si dicas quod devoti experiuntur contrarium, quia cum majori conatu non possunt semper æqualem devotionem habere.

Objectio.

Respondeo quod licet non æqualem habeant devotionem, sive delectationem, quia est ab objecto, tamen æqualem actum diligendi possunt habere, cæteris paribus, et quod non semper habent æqualem delectationem hoc forte contingit vel propter fatigationem potentiæ, quia secundum Philosophum 10. Ethic. c. 4. *nova magis delectant*. Unde apprehensio objecti, quod natum est causare in principio magnam delec-

Solvitur.

Unde major devotio in viris spiritualibus.

Aristot.

tationem, propter fatigationem potentiæ, si actus continuetur, non tanta est delectatio, vel forte non semper in devotis delectatio est ab objecto apprehenso, sed a Deo imprimente et alienante devotos.

12. Ad secundum. Habitus infusus non tribuit facilitatem agendi.

Ad secundum dico, quod habitus infusus non habet rationem delectationis inclinandi potentiam, sicut habitus acquisitus, quia non acquiritur ex actibus, sicut habitus acquisitus. Ideo potentia in acquirendo habitum habilitatur per exercitium actuum, sed habitus infusus est ab alio, et non per exercitium.

Ad tertium

Ad tertium patet per dicta, quod Spiritus sanctus de potentia absoluta potest causare actum in voluntate.

Ad quartum.

Ad quartum, quod quia Verbum assumpsit naturam, ideo opera naturæ dicuntur de eo per communicationem idiomatum, et etiam opera propria personæ divinæ possunt dici de natura. Unde vere potuit dici de illo homine Christo, quod creavit animas, non tamen per hujusmodi actus meruit, quia non erant in potestate sua ut homo, sic in proposito : Si Spiritus sanctus eliceret in voluntate actum diligendi, esse quidem actus voluntatis, sed non meritorius quia non in potestate ejus, et si assumpsisset voluntatem, opera ejus vere dicerentur de eo.

Christus non meruit actionibus propriis personæ divinæ.

QUÆSTIO II.

Utrum habens charitatem creatam per ipsam sit acceptus Deo tanquam dignus vita æterna?

D. Thom 1. 2. *q.* 114. *art.* 3. *et* 4 Occham. 3. *d.* 19. Ariminen. et Gabr. *ibi* ; Doctor *in Oxon. q.* 3. *a n.* 24. *et in* 3. *d.* 18. *et* 19 *et quodl.* 17. *a n* 6. Vega *de Justificat. c.* 5. Bellarm. *l.* 5. *de Justific. c.* 14. Vasquez 1. 2. *disp.* 214.

Quia in quæstione præcedenti ponitur charitas in voluntate propter justificationem, et actionem meritoriam salvandam, qua quis acceptatur ut dignus vita æterma, ideo consequenter quæritur : *Utrum habens charitatem creatam per ipsam sit acceptus Deo, tanquam dignus vita æterna?* 1.

Quod non videtur, primo ex parte Dei acceptantis, quia nihil aliud est personam esse acceptam Deo, quam Deum personam acceptare. Sed nihil potest esse ratio, quod Deus acceptet aliquam personam, quia *acceptare divinum* dicit actum intrinsecum in eo ; sed nihil creatum potest esse ratio formalis actus intrinseci in Deo ; igitur, etc. Arg. primum negativum.

Item, secundo arguitur ex parte personæ acceptatæ, quoniam illud non est formalis ratio acceptandi personam, quod sequitur acceptationem personæ. Sed persona prius acceptatur quam charitas conferatur, quia enim hanc personam acceptat, et illam non, ideo huic confert charitatem, et illi non ; unde unam acceptat ad gratiam et aliam non. Secundum.

Item, tertio arguitur ex parte actus meritorii voluntatis et charita- 2. Tertium.

tis. Actus debet esse acceptus per aliquid a Deo : sed charitas non est forma actus ; ergo per charitatem non potest actus voluntatis esse formaliter acceptus.

Quartum. Item, si charitas sit formalis ratio, quare actus voluntatis sit acceptus a Deo ; igitur non potest esse actus a charitate, et non acceptus Deo. Consequentia patet, quia posita ratione formali alicujus, ponitur ipsum ; sed consequens videtur falsum, quia non est necesse Deo, ut pro minori bono majus bonum det, quod est præmium ; igitur non est necesse eum actum charitatis acceptare ut dignum vita æterna.

Argumentum affirmativum. Contra, per illud unumquodque est tale, per quod distinguitur ab omni non tali ; sed per solam charitatem distinguitur acceptus Deo a non accepto, dicente Augustino 3. *de Trin. c.* 14. loquente de charitate : *Solum hoc donum est, quod dividit inter Filios regni æterni, et Filios perditionis æternæ ;* igitur, etc.

SCHOLIUM.

Præmissa clare triplici conditione objecti primi voluntatis, et triplici Dei acceptatione resolvit per charitatem hominem ejusque actus acceptari a Deo, ad vitam æternam supposita Dei circa hoc ordinatione, qua seclusa habens charitatem, non ideo esset sic acceptus. Habet hîc pulcherrimam et claram doctrinam. Vide ad hoc Scholium in Oxon. 3. dist. 19. ad n. 7. et Doctorem ipsum in 2. d. 7. n. 11.

3. Decisio quæstionis. Hîc sunt aliqua præmittenda, et deinde ad propositum applicanda. Sciendum ergo primo, quod voluntas divina habet aliquod objectum primum, ut essentiam divinam, quæ est sibi perfectio intrinseca, quoniam omnis potentia operativa exigit suum objectum primum. Sed voluntas divina non necessario exigit aliquid aliud a Deo, sicut nec alia perfectio ejus intrinseca ; ideo oportet ut primum objectum voluntatis divinæ sicut et intellectus ejus, sit aliquid sibi intrinsecum, et tamen sicut intellectus Dei intelligit omnia alia a se, ita voluntas ejus vult omnia alia a se.

Ex hoc sequitur triplex differentia voluntatis divinæ in comparatione ad primum objectum, et ad alia. Primo enim sequitur quod cum voluntas Dei non necessario velit alia, et necessario velit suum primum objectum, quod suum primum objectum est ratio volendi alia, et quod alia non sint nisi secundario volita. Sequitur secundo quod suum primum objectum est necessario volitum ab ipso, quia cum necessario sit in actu volendi (non enim quandoque sic vult, et quandoque non), et non necessario vult alia a se ; igitur oportet quod necessario velit primum objectum, quod est sibi intrinsecum, et hoc etiam est ostensum *dist.* 10. Sequitur tertia differentia, quod objectum primum voluntatis divinæ sit in effectu ex natura rei ; quod enim est fictitium non potest esse objectum primum operationis realis. Sed nihil aliud secundario objectum oportet quod sit existens, ad hoc quod sit objectum voluntatis, sed ut apprehensum ab æterno est objectum voluntatis. Triplex differentia voluntatis divinæ respectu sui primi objecti et aliorum. Ens fictitium non potest esse objectum primum.

Ad propositum igitur dico, quod acceptatio respectu secundi objecti potest intelligi tripliciter. Uno modo simplici complacentia, et hæc est necessaria respectu cujuslibet possi- 4. Tripliciter aliquid dicitur acceptari a Deo.

bilis esse; sicut enim intellectus divinus necessario videt omnem entitatem possibilem, ita vult eam, et per consequens complacet sibi in volitione illius simplici complacentia, et de ista, quæ potest esse respectu eorum, quæ nunquam erunt, non intelligitur quæstio. Secunda acceptatio potest intelligi, qua voluntas divina vult aliquid esse volitione efficaci, quæ distinguitur a volitione divina simplici, sicut in nobis. Voluntas enim nostra potest velle bene alicui, voluntate benevolentiæ, quasi volitione simplici, licet non cooperetur ad bonum ejus, et tunc non vult bonum sibi voluntate efficaci. Voluntas igitur Dei efficax tantum est respectu eorum, quæ aliquando erunt, et ad quorum *esse* cooperabatur. Nec de ista acceptatione, qua rem sic acceptat, intelligitur quæstio, quia sic acceptatur actus substratus malitiæ in omni peccato, quia talem actum secundum substantiam actus vult Deus esse voluntate efficaci, quia ad ejus *esse* cooperatur, sicut ad *esse* cujuslibet positivi. Tertia est acceptatio divina, quæ non solum vult rem esse, sed acceptat eam, respectu majoris boni, et talis est volitio divina, quæ acceptat aliquod bonum, ordinando ad majus bonum, vel ad bonum completivum suæ perfectionis, ut ad beatitudinem; et talis acceptatio divina est respectu creaturæ rationalis, de qua intelligitur quæstio.

Quæ dicitur volitio efficax.

5. Dico ergo, quod charitas non est formalis ratio acceptationis ex parte elicientis actum acceptationis, quia non est formalis ratio quare Deus elicit aliquem actum voluntatis, sed ipsa voluntas divina; et ideo relinquitur quod charitas sit ratio acceptandi objecta, scilicet ratio acceptabilitatis in objecto acceptabili; non tamen est propria ratio objectiva acceptandi, quia non est primum objectum, ut prius declaratum est; ergo est secunda ratio objectiva acceptandi, sed non secunda ratio objectiva solum habens *esse* in apprehensione divina, sicut possibilia, quæ nunquam erunt. Sed sicut ratio objectiva alicujus, quod aliquando erit, non tamen ut existentis actualiter, quia Deus ab æterno voluit aliquem actum meritorium futurum acceptare, non tamen vult fore necessario, quia ut prædictum est, voluntas divina sic solum necessario vult objectum primum. Nec etiam charitas est ratio objectiva acceptandi aliquem actum secundum legem universalem, qua Deus statuit quod omnis finaliter justus salvabitur; sed est ratio objectiva acceptandi aliquem actum in particulari, et est quasi explicatio legis universalis, et se habens ad illum, sicut judicium ad justitiam. Judicium enim est explicatio justitiæ in aliquo singulari actu; ideo dicitur de Deo, Psal. 118. *Feci judicium et justitiam.*

Quomodo charitas est ratio cur acceptetur quis a Deo?

Voluntas divina solum vult objectum primum necessario.

Judicium in quo differt a justitia.

Psal. 118.

6. Recolligendo igitur, dico quod charitas est ratio acceptandi objectiva, non prima, sed secunda; non necessaria, sed contingens; non actus personæ habentis *esse* in sola apprehensione, nec in effectu solum, sed habentis *esse* possibile ab æterno, quod aliquando erit; non secundum legem universalem, sed secundum quam in particulari ordinavit ad bonum

perfectum, sive ad suæ perfectionis complementum. Unde ille actus dicitur esse a Deo acceptus acceptatione æterna, quam Deus prævidens ab æterno, ex talibus principiis eliciendi voluit ab æterno ipsum ordinatum esse ad præmium, et sic charitas est ratio objectiva tribuens habilitatem acceptationis passivæ personæ actui.

7. Declaratur ratione.

Hoc autem declaratur et per rationem, et per exempla sic : Sicut habitus intellectus includit quodammodo objectum sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus quodammodo includit objectum sub ratione appetibilis ; igitur sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad objectum videndum, ita habitus appetitivus inclinat appetitum ad appetibile diligendum. Sed diligens aliquid propter se proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiæ, diligit omnia diligentia illud primum diligibile, et omnia quæ sunt ratio diligendi illud, vel inclinandi in amorem ejus ; Deus autem sic diligit objectum suum primarium, igitur Deus diligit omnia potentia diligere suum primum diligibile, et omnia quæ inclinant in amorem ejus. Cum igitur habitus charitatis sit inclinativus voluntatis in amorem primi diligibilis a Deo, ut jam ostensum est, sequitur quod habitus charitatis potest esse ratio diligibilitatis, et per consequens acceptationis dilectionis in isto diligente Deum.

Diligens aliquid diligit et omnia, quæ sunt ad ipsum.

8. Exemplo.

Exemplum, si centrum haberet voluntatem, qua posset diligere, utique diligeret omnia, quæ possent ad ipsum tendere, et motus eorum, quibus illa omnia tenderent, et hoc per gravitatem, per quam tendunt ad ipsum, ita quod gravitas tunc esset ratio acceptabilitatis actus tendentiæ ipsorum. Levia autem, aut alia indifferenter, quæ gravitatem non habent, non diligeret ; sic similiter in proposito, essentia divina est centrum, quod est ubique, et cujus circumferentia est nusquam, in quam dirigitur voluntas, quæ per charitatem, ut per pondus quoddam allevians, (quia *amor meus, pondus meum*) tendit in ipsam, et tam voluntatem quam actum ejus acceptat Deus, pro quanto habet charitatem, qua tendit in ipsum, ut sic charitas sit ratio objectiva acceptabilitatis in objecto, sine qua, nec persona, nec actus ejus essent acceptata.

Deus est centrum spiritualium.

Aliud exemplum est de pulchritudine. Nam secundum Augustinum 8. de Trin. c. 10. *Justitia est quædam pulchritudo animi, quæ pulchri sunt homines ;* sicut ergo pulchritudo corporalis est ratio acceptationis, quia illud pulchrum acceptatur a diligente pulchrum corpus, et non aliquid aliud, quia non diligit, quia melius perorat, aut aliquid aliud operatur ; sic est intelligendum de justitia animi, per quam intelligo charitatem, quod anima per ipsam, ut per quemdam decorem et pulchritudinem acceptatur a Deo, sicut dictum est, quod charitas est ratio acceptandi personam, sic etiam et actum, qui elicitur a charitate. Non tamen similiter et eodem modo, est principium acceptandi actum et personam, quia 9.

Alio exemplo declaratur. August.

Aliter charitas est principium acceptandi

charitas non est principium formale acceptandi actum, quia non est forma ejus, sed est principium acceptandi actum, tanquam aliquid inclinans in ipsum, ut patet per exemplum de pondere seu gravitate prius positum, quomodo esset principium acceptationis gravis in centrum, si centrum haberet voluntatem, qua posset acceptare. Charitas ergo est ratio acceptandi actum diligendi, quatenus actus elicitur conformiter inclinationi charitatis; ideo charitas est ratio acceptandi solum extrinseca actus diligendi, qui acceptatus elicitur conformiter inclinationi charitatis.

personam ac ejus actum.

10\. Ad primam rationem, concedo quod personam acceptari a voluntate divina, nihil aliud sit, quam voluntatem divinam ipsam acceptare, nisi quod in prima fit comparatio objecti ad potentiam, et in secunda potentiæ ad objectum. Sed quando dicitur in minori, quia nihil creatum potest esse ratio formalis voluntati divinæ acceptandi, concedo quod nec elicitive, nec objective primo, nec ut habens *esse* novum in effectu, sed ut habens *esse* apprehensum ab æterno aliquando futurum, potest esse ratio objectiva secundaria, tribuens primo habilitatem acceptationi, et postea de condigno secundum potentiam ordinatam.

Ad primum argumentum principale.

In creaturis nihil est formaliter ratio acceptationis alicujus actus.

Ad secundum quod arguitur, quod acceptatio præcedit gratiam, dicendum quod duplex est gratia in modo acceptandi. Una est acceptatio præcedens gratiam, quæ est acceptatio secundum *quid*, qua Deus acceptat ad gratiam aliquam personam, vel propter motum aliquem bonum, vel propter gratiam gratis datam, vel alio modo, secundum diversas opiniones. Alia vero est acceptatio ad vitam æternam, et hoc sequitur gratiam, de qua quærit quæstio.

Ad secundum.

Acceptatio duplex.

Ad alia quæ sequuntur patet responsio per prædicta, quoniam non est ratio formalis acceptationis actus, sed proratio aut dispositio, quia actus elicitur concorditer secundum inclinationem talis principii.

Ad alia patet jam ex dictis.

QUÆSTIO III.

Utrum in augmentatione charitatis tota charitas præexistens corrumpatur, et nova inducatur?

D. Thom. 1. 2. *q.* 52. *art.* 2. D. Bonavent. *hic, part.* 2. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 1. *et* 2. Bassol. *q.* 2. Rubion. *q.* 3. Doctor *in Oxon. q.* 4 *et fuse* 3. *Physic. q.* 4. Rada *tom.* 1. *contr.* 18. *art.* 2. Suarez *in Met. disp.* 46. *sect.* 1. Tolet. 4. *Physic. q.* 1.

Supposita augmentatione charitatis secundum Augustinum 6. de Trin. c. 7. *In his quæ non sunt mole magna, hoc est majus, quod est melius,* quæritur : *Utrum in augmentatione charitatis, tota charitas præexistens corrumpatur, et nova inducatur?* Quod sic videtur, aliter forma mutaretur de minori ad majus, et esset subjectum transmutationis. 1.

August.

Argumentum affirmativum

Contra, 1. *de Generat. text.* 31. *et* 35. auctum oportet manere.

Argumentum negativum. Aristot.

Dicitur quod corrumpitur, quia termini motus sunt incompossibiles. 2.

Opinio Goffr. quodl. 7 q. 7. et Burlæi.

Huic opinioni addo duas confirmationes, prima est : Consimili modo se habent proportionabiliter majus et minus in diversis speciebus ; sed

Confirmatur primo

in ordine specierum, quarum una est majoris perfectionis quam alia, species perfectior et existens perfectiori modo, non habet minorem cum quodam addito, imo quanto species est perfectior, tanto est simplicior ; igitur cum simplicitas sit perfectionis in omnibus formis, videtur quod in eadem specie forma perfectior sit simplicior non habens formam præcedentem cum addito.

Secundo. Secundo confirmatur sic : Consimili modo videntur se habere majus et minus in formis accidentalibus, quomodo se habet in formis substantialibus, si ibi ponantur majus et minus. Nunc autem secundum omnes ponentes in substantia majus et minus, substantia perfectior in eadem specie est simplicior, non continens aliam cum addito, ut ponitur de anima Christi ; igitur similiter erit de forma accidentali.

SCHOLIUM I.

Relatam opinionem Goffredi repellit sex viis, sive rationibus ; deinde suam statuit sententiam, quæ communis est inter Philosophos et Theologos, nimirum per augmentum novæ charitatis non corrumpi totam præexistentem ; respondetque ad præcipuas rationes Goffredi.

Tota hæc quæstio per modum additamenti habetur in scripto Oxoniensi, post quæstionem quartam hujus distinctionis, sed quæ circa rarefactionem aut condensationem specierum sacramentalium in Calice hîc breviter insinuat, et ad quartum Sententiarum remittit discutienda, illic diffusius tractantur.

3. Rejicitur primo Goffr. Contra, primo sic arguitur, supponendo quod Deus possit augmentare charitatem in instanti, in quo elicitur actus meritorius, et tunc arguitur sic : Iste actus, qui meretur augmentum charitatis, est meritorius ; ergo præsupponit charitatem in illo instanti in quo elicitur. Quæro quam ? Non illam novam, quæ acquiritur ; illa enim sequitur actum, sicut præmium meritum ; ergo præsupponit illam, quæ præexistebat, etc. quære alibi. *

* In Oxon. q. 4. n. 3.

Replica. Rejicitur, primo. Virtus moralis augetur per actum ut est. Si dicas quod non in eodem instanti dat præmium cum merito, arguitur contra : In virtutum moralium augmentatione, quia virtus moralis augetur per actum elicitum, et non quando actus ille non est ; ergo si tunc generetur novum individuum, et præexistens corrumpitur, tunc quod generatur de virtute, a sola potentia generabitur, et non ab habitu.

Item, voluntas potest remittere actum intelligendi, quod patet, quia potest omnem actum intellectus corrumpere avertendo ipsum a consideratione talis objecti ; sed omnem actum voluntatis naturaliter præcedit actus intellectus ; igitur in illo instanti in quo voluntas per actum suum remittit actum intellectus, oportet intellectum esse in actu suo, non in actu intenso præcedenti, quia ille non manet sub illa intensione, nec in actu remisso, quia ille naturaliter sequitur actum voluntatis ; igitur si actus remissus non sit aliquid realitatis actus intensi, sequitur quod in instanti in quo voluntas est in actu suo, nullus sit actus in intellectu naturaliter præcedens. Secundo. Volitio potest intellectionem impedire.

Secunda via arguitur sic : Supponendo quod actus aliquis posterior possit augmentare formam præcedentem, licet non sit æque intensus cum intensiori præcedente, quæro tunc, si augmentet, et habitus prior corrumpatur, aut 4. Impugnatur secundo prædicta sententia.

forma sequens sit perfectior cum forma præcedente, aut non? Si non, igitur non est augmentario; si sic, igitur perfectius producetur ab imperfectiori, nam ille habitus excedit virtutem actus præcedentis, cum habitus præcedens imperfectior fuerit adæquatus actibus perfectioribus præcedentibus. Unde si forma præcedens non maneret, actus tantum produceret habitum imperfectiorem sibi adæquatum.

An actus remissus auget habitum?

Tertia impugnatio. Corrumpens prius remittit quam corrumpat.

Tertia via est, calidum corrumpens frigidum prius remittit ipsum, quam totaliter corrumpit, currunt enim ibi duo motus simul; igitur secundum hanc opinionem, generatur aliud suppositum frigidi; quæro a quo? patet alibi. *

* Ibid. n. 6.

Quarto impugnatur.

Quarto, si semper corrumpitur forma præcedens, sequitur quod non possit esse motus secundum gradus formæ qualitatis, quia si statim, quando igitur receditur a termino, a quo generatur alia forma, tantum erit motus in forma qualitatis, secundum partes mobilis. Sed hoc est falsum, quia tunc esset motus continuus, cujus partes non copularentur ad terminum communem, quia mutatio copulans, quæro in quo subjecto est? Aut in divisibili, aut in indivisibili? Non in parte divisibili, quia nulla pars tota simul alteratur, sed pars ante partem secundum istam viam; igitur illa mutatio erit in indivisibili, et ita punctus fieret calidus.

5. Item, sequeretur tunc quod omne calefactibile, dum calefit, infinitis caloribus calefieret, quia cum sint infinitæ partes in calefactibili, saltem in potentia, et nulla pars eodem gradu caloris calefieret cum alia, sed alio calore et in alio gradu, sequitur quod totum fieret calidum infinitis caloribus, sive gradibus caloris.

Præterea, ratio eorum non concludit, ut patet in quantitate et rarefactione quantitatis post consecrationem; sed hoc argumentum pertractatur *in* 4. *

* Vide in 4. dist. 10 q. 6. et 12 q. 5. et 6.

Resolutio.

Concedo ergo quod illa realitas secundum se manet in augmentatione cum alio gradu, et quod non corrumpitur nisi quantum ad esse in se, et non in alio, ut pars in toto, ut patet in quantitate molis quando augmentatur.

Ad rationem principalem pro illa opinione, dicendum quod termini per se motus sunt incompossibiles, scilicet forma et privatio; terminus *ad quem* est forma sub tali gradu, sed terminus *a quo* est forma sub privatione illius gradus; unde non oportet ut quidquid concomitatur terminum *a quo*, semper corrumpatur. 6.

Respondetur ad argumentum Goffredi.

Ad primam confirmationem, dicendum quod est ad oppositum, quia ordo specierum est secundum essentias, et ideo una continet essentiam alterius. Sed ordo secundum gradus ejusdem formæ est secundum partes materiales, quæ possunt esse simul, ideo opposito modo est hîc et ibi.

Ad primam confirmationem.

Ad aliam confirmationem dicendum quod est ad oppositum, quia Philosophus eo modo quo negat majus et minus in substantia, concedit in accidentibus; hoc autem non est secundum partes molis, imo sic concedit ibi, igitur secundum gradus formæ negat ibi, sic igitur concedit in accidentibus. Unde quia

Ad secundam.

concedit formam substantialem in se indivisibilem esse, ideo ait nullum gradum esse compossibilem cum alio. Hîc est opposito modo, quia in forma accidentali sunt gradus, ideo unus potest esse cum alio.

Ad argumentum principale. Ad rationem principalem, dicendum quod non est subjectum mutationis secundum se illa realitas, sed se habet sicut species ad duo individua, quia nunc est in uno individuo, et in alio. Unde non est motus formæ secundum istos gradus, quia non sunt accidentia superaddita naturæ formæ, sed sunt modi intrinseci, qui dicunt certum gradum quantitatis virtualis talis formæ.

QUÆSTIO IV.

Utrum in augmentatione charitatis illud positivum præexistens et manens sit tota essentia charitatis intensæ?

Alens. *in continuatione* 3. *p. collat.* 69. *art.* 2. 3. D. Thom. I. 2. *q.* 52. *art.* 2. *et* 2. 2. *q.* 24. *art.* 5. D. Bonav. *hic* 2. *p. q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 2. Rubion. *q.* 3. Gabriel *q.* 2. Doctor *in Oxon. q.* 5. *et* 3. *Phys. q.* 3. *et* 4. Vasquez I. 2. *disp.* 82. *c.* 2. *et* 3. Suarez *in Met. d.* 46. *sec.* I.

1. Arg. affirmativum primum. Quarto quæritur : *Utrum illud positivum manens in augmentatione charitatis, sit tota essentia charitatis auctæ, ita quod non adveniat alia realitas* ? Quod sic, probatio 8. *Metaphysicæ text.* 10. (Aristot.) Species sunt sicut numeri ; ergo quocumque addito variatur species.

Secundum. Ad hoc est Porphyrius, *capite de differentia.*

Tertium. Item 10. *Metaphysicæ text.* 15. dicitur, *differentia formalis est specifica.*

Quartum. Item, Auctor sex Principiorum, *forma est in simplici et invariabili consistens essentia.*

Quintum. Item, si est alia realitas in aucto, quam fuit in principio, aut illa realitas pertinet ad speciem, vel non ? Si sic, ergo prima non est in specie. Si non, ergo secunda non est in specie.

Arg. negativum. Oppositum, Augustinus 6. de Trin. c. 7. *Idem est in corporeis majus esse et melius esse.*

SCHOLIUM I.

Opinionem D. Thomæ docentis in intensione charitatis, et aliarum formarum intensibilium, nullam entitatem de novo acquiri, refutat efficacissime, cujus rationibus in hac quæstione communiter utuntur recentiores, Vide eum in Oxon. q. 5. a n. 4. ubi varios explicandi modos hujus sententiæ rejicit, de quo Suarez citatus.

Tenentes primam opinionem in quæstione præcedenti dicunt quod non est alia successio in essentia, nec alia nova realitas in termino, quæ non est in principio. 2. Prima sententia.

Rejicitur primo. Formæ sunt prius in se incompossibiles quam in subjecto. Contra, contraria in summo sunt incompossibilia realiter, sed non in *esse* remissio, quia partim in termino *a quo*, etc. ergo aliquid reale est in ipsis intensis, quod non est in ipsis remissis, quia non sunt aliqua incompossibilia formaliter, nisi propter aliquid, quod est intra ipsa.

Neque valet dicere quod sunt incompossibilia in comparatione ad subjectum, quia ex hoc sunt incompossibilia simul in eodem subjecto.

Secundo. Motus realis est ad terminum realem. Item sicut impossibile est idem numero bis produci, sic etiam impossibile est quod sit motus realis, et non ad terminum realiter ; sequitur igitur, secunda pars motus est motus realiter ; ergo aliquid reale

inducit, et non illud quod præfuit, quia sic idem bis produceretur; ergo aliud reale.

Tertio. Subjectum est tale a tali forma.

Item, quia forma est talis, ideo habens eam habet eam taliter, et est tale secundum eam; ergo impossibile est quod hoc suppositum dicatur magis album, vel secundum aliam formam, et non habeat illam formam magis, sed hoc suppositum est magis album quam illud.

Neque valet dicere de dispositione, quia illa dispositio aut est ejusdem essentiæ cum forma, et tunc habetur propositum; aut non est ejusdem rationis, et tunc non potest motus esse immediate a forma unius speciei ad formam immediatam alterius.

In statu innocentiæ unus habuisset plus gratiæ alio.

Nec valet illa opinio de amotione contrarii, quia neque in Angelis in statu innocentiæ, nec in hominibus, fuit dispositio contraria gratiæ, vel charitati, et unus plus habuisset quam alius.

Nec valet illa opinio de radicatione, quia non magis est forma centum annorum forma, quam forma unius diei, vel rubor, qui est passio cito transiens, potest esse intensior quam habitus naturalis.

SCHOLIUM II.

Resolvit quod per intensionem additur nova entitas, et solvit pulcherrime argumenta, de quibus vide ipsum in Oxon. hîc q. 3. a n. 7.

3. Resolutio.

Dico ergo ad quæstionem propter tres primas rationes, quod ista charitas manens non est tota realitas charitatis auctæ, sed si esset in supposito, esset pars, sicut de quantitate molis.

Ad primam rationem dico, quod Philosophus loquitur ibi de formis, sicut Plato loquebatur secundum quidditatem, et nulla quidditas suscipit magis et minus, quia abstrahit secundum se ab individuis, et sic quidquid advenit quidditati, ut quidditas est, facit speciem aliam, vel de non specie speciem, sicut differentia adveniens sibi; non sic autem, quod advenit quidditati individui, secundum conditionem individualem.

Solvuntur argument. opposita in initio quæst.

Ad secundum. Formæ sunt si ut numeri, exponitur

Ad Porphyrium patet per idem, si enim unitati in ternario adveniat aliquid materiale, quod non est unitas, quantumcumque illud intenderetur non resultaret quaternarius.

4. Ad tertium. Non omnis differentia formarum est formalis.

Ad decimum Metaphysicæ, dico quod non omnis differentia formarum est differentia formalis, et Philosophus intelligit ibi, quod si sit formalis, variat speciem, sed non oportet quod omnis differentia formarum sit formalis.

Ad quartum.

Ad Auctorem sex Principiorum, concedo quod forma est simplex, sicut ipse probat eam esse simplicem, puta ut oppositam magnitudini molis, dicit enim, adveniens alicui, non facit magis.

Ad quintum. Dupliciter aliquod pertinet ad speciem.

Ad aliud dico, quod pertinere ad speciem, est dupliciter, vel sicut partes essentiales, sicut animal. Et rationale respectu hominis, vel sicut partes subjectivæ, ut Socrates et Plato. Primo modo dico quod ista realitas adveniens non pertinet sicut pars essentialis, et tunc non sequitur; igitur non est in specie; secundo modo pertinet ad speciem, quia est contentum in specie, sicut pars subjectiva, et tunc non sequitur; igitur prima realitas non est in specie.

QUÆSTIO V.

Utrum charitas augeatur per extractionem partis ipsius de potentia ad actum ?

Vide citatos q. præcedenti. Henric. *quodl.* 5. *q.* 18. Ægid. I. *de generat. q.* 18. Capreol. *hic q.* I. Cajetan. I. 2. *q.* 52. *art.* 2. Doctor *de primo princip. cap.* 3.

1. Arg. primum affirmativum. Quod sic videtur, quoniam ubicumque est mutatio, est extractio potentiæ ad actum, sed cum charitas augeatur, oportet ibi ponere mutationem ; igitur et extractionem potentiæ ad actum ; Sed non est extractio de potentia ad actum, nisi actus educatur ; ergo educitur charitas, sed tota charitas non extrahitur de potentia ; igitur secundum partem.

Secundum. Item, charitas intenditur ; ergo mutatur ; igitur, ut prius, extrahitur de potentia ad actum. Consequentia probatur, quia intendi includit mutari.

Tertium. Item, si charitas augeatur ; igitur est ibi generatio alicujus totius, quia omnem mutationem concomitatur generatio aliqua ; sed omnis generatio est compositi, igitur in illa augmentatione charitatis generatur aliquod compositum ; non compositum ex anima et charitate, quia tunc charitas non crearetur, quia creatio non requirit aliquod subjectum ; igitur generatur compositum ex parte præexistente, et alia superveniente, et per consequens illa extrahitur de potentia ad actum ; igitur, etc.

Argumentum negativum. Contra, si charitas augeatur per extractionem de potentia ad actum, aut igitur de potentia subjecti aut charitatis præexistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturaliter educta, et ita forma naturalis. Nec secundo modo, quia sunt formæ unius rationis ; ergo una non est principium materiale respectu alterius, de quo educatur.

Confirmatio. Confirmatur, quia secundum Boetium I. de Trin. cap. 3. *forma simplex subjectum esse non potest.*

SCHOLIUM.

Quæstionem hanc aliqui transtulerunt ex hoc loco ad scriptum Oxoniense, uti constat ex vetustis codicibus MSS. præsertim Vaticano, et propterea Scoti interpretes dimiserunt absque commentario. In ea autem refert Doctor sententiam Henrici, quæ tria continet, primum, in augmento formæ infusæ, id ex cujus potentia fit, desumendum esse ex parte ipsius formæ, non ex parte subjecti ; secundum, per hanc augmentationem, nihil reale addi formæ præexistenti, sed fit efficacior ad operandum ; tertium, augmentum fieri per extractionem partium virtualium existentium in substantia habitus in actum. Hæc videtur Scoto inintelligibilis : Primo, quia ex primo et tertio conjunctis, habetur expresse oppositum secundi. Secundo, quia si habitus infusus fit a solo Deo, ergo ab eodem augetur non secundum esse in subjecto tantum, nec quia pars præexistens corrumpitur, nec propter majorem radicationem in subjecto, ex q. 3. et 4. ergo per appositionem novarum partium. Si illa ergo extractio Henrici erit vera, talis appositio, velut irrationabilis est omittenda.

Opinio Gandavensis dicit tria : 2.
Opinio Gandavensis continet tria. Primum quod possibilitas ad augmentationem in forma infusa non est accipienda ex parte subjecti, sive materiæ, cum non sit educta de potentia materiæ ; sed est accipienda ex parte ipsius formæ in se, quia in sua essentia habet partes, quæ cum est sub minori quantitate, est in potentia ut educatur ad actum, et fiat major. Secundum dictum, hoc non est per alicujus ejus-

dem naturæ appositionem, quia appositio in formis non est per partium appositionem in substantia, vel in essentia earum, sed in virtute per quam potest augmentatum efficacius in propriam operationem, quod non fieret si simile apponeretur simili, quia tepidum appositum æqualiter tepido in æquali gradu, non facit magis calidum. Tertium dictum, fit igitur augmentatio extractione in actum partium virtualium in substantia habitus, quarum quælibet educta non solum in substantia ponit augmentum, sed etiam in virtute, quia substantia et virtus in forma idem sunt.

3. Impugnatur primo. Contra istam opinionem videtur quod contradicat sibi, nam conjungendo tertium primo, sequitur oppositum secundi, quod fiat augmentatio in charitate per extractionem partium virtualium. Aut igitur per istam extractionem habetur aliqua entitas nova, aut non? Si non, igitur illa extractio nulla actio erit, et sic non augmentabitur charitas, quia per nullam actionem divinam. Si autem est aliqua realitas, ad quam terminatur ista extractio, et non est præcise realitas prior, quia concedit latitudinem in essentia formæ, nec prior realitas corrumpitur secundum sic opinantem; igitur terminatur ad realitatem aliam a priori. Cum ergo faciat unum cum priori, oportet ponere augmentationem fieri per appositionem unius realitatis ad aliam; igitur ponere augmentationem fieri per talem extractionem, est ponere eam fieri per appositionem.

Secundo. Item, videtur quod sic opinans minus rationabiliter dicit, quam ponentes augmentationem fieri per appositionem, quia ab eodem habitus augmentatur, a quo generatur, *ex* 2. *Ethicorum cap.* 2. generatur autem habitus charitatis a Deo; ergo augmentatur ab ipso. Hoc autem non est secundum *esse* in subjecto solum, nec quia prior corrumpitur secundum sic opinantem; igitur est quia apponit aliam realitatem. Unde cum ista augmentatio fiat non per extractionem a subjecto, sed per agens supernaturale aliquid creando, sequitur quod magis proprie dicitur ista augmentatio fieri per appositionem quam per extractionem. Aristot. Habitus augmentatur a quo generatur.

Responsio. Respondent isti quod hæc extractio est virtualis, et non partis accidentalis.

Impugnatur. Contra, necessario est ibi aliqua actio realis et passio, quæ terminatur ad aliquid, et non ad aliquid præexistens, quia tunc idem acciperet bis *esse*; ergo ad aliquam realitatem novam, et sic appositio et compositio cum sint ejusdem rationis, ergo nulla differentia est, nisi quod prima opinio dicit aliquid apponi, et ista dicit aliquid extrahi.

4. Resolutio. Dico ergo quod non est ibi extractio, nec istum modum concipio, quia talis productio non esset productio, sed dico quod est ibi nova realitas addita præexistenti, sicut partes, vel gradus, non quidditativi, sed individuales et existentiæ.

Ad primam rationem. Ad primam rationem dico, quod non sequitur, subjectum exit de potentia ad actum; igitur forma educitur, quia sive forma educatur sive infundatur, semper uniformi-

ter exit de potentia in actum, et in illa consequentia est fallacia consequentis, quia non omnis mutatio subjecti est per actionem naturalem educentem formam, imo subjectum uniformiter mutatur a privatione formæ ad formam, licet forma infunderetur. Per hoc patet ad argumentum, quod si fiat argumentum sub hac forma : In omni mutatione subjectum, quod mutatur, exit de potentia ad actum. Sed si subjectum, exit de potentia ad actum, forma extrahitur de potentia in actum ; igitur charitas extrahitur. Patet responsio per dicta.

Subjectum transit de potentia ad actum respectu formæ infusæ.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum quod non sequitur, charitas intenditur; ergo charitas mutatur, sicut non sequitur, quantitas molis augetur ; ergo mutatur vel movetur. Nam solum subjectum dicitur proprie moveri, non forma. Nam metaphorice et improprie intendi sive augeri attribuitur formæ. Non enim proprie quantitas augetur, sed substantia quanta augetur. Unde quantitas est, secundum quam aliquid augetur ; habens enim formam secundum eam mutatur.

5.

Habitus cum intenditur non augetur proprie.

Charitatem igitur intendi non est aliud, quam subjectum, ut animam, secundum formam charitatis intendi, sed tamen charitas proprie non intenditur. Unde dicit Augustinus *tract.* 9. *in epist. Joannis*, et habetur in littera, quod *Charitas non crescit, sed homo habens charitatem crescit.* Nomen tamen *mutationis* diversimode attribuitur diversis, aliquando uni, ut termino, sicut cum dicitur compositum generari, aliquando alicui, ut subjecto, cum dicitur materiam generari ; sic in proposito, aliquando *mutare*, sive *intendi*, aut *augeri* attribuitur formæ secundum quam est mutatio, et sic proprie dicitur charitatem intendi aut augeri.

Ad tertium.

Ad tertium, concedo quod compositum ibi primo generatur, ut anima cara, quod compositum includit subjectum et terminum. Et quando dicitur quia tunc non esset creatio charitatis, dicendum quod in eodem instanti temporis, in quo est creatio gratiæ, est infusio gratiæ, in alio tamen, et alio instanti naturæ, quia prius natura gratia vel charitas creatur, quam animæ infundatur, licet totum sit in eodem instanti temporis. Unde duplex est ibi mutatio : Una a *non esse* charitatis vel gratiæ ad *esse* gratiæ, et hæc est vera mutatio, quæ est creatio, et non est mutatio proprie dicta, quia nihil præsupponit, nec naturam, nec subjectum ejus susceptivum. Alia est mutatio a subjecto non caro ad *esse carum*, et ista mutatio non est simpliciter creatio, quia præsupponit susceptivum ; et ideo hæc mutatio secundum *quid* potest dici generatio, et totum compositum secundum *quid* generatur tale, et non simpliciter, quia substantia, quæ est terminus generationis, præfuit, vel præsupponitur in infusione gratiæ et generatur secundum *esse gratum*, et accidentale.

In eodem instanti reali gratia creatur et infunditur, sed in diversis naturæ instantibus.

QUÆSTIO VI.

Utrum charitas augeatur per additionem gradus in essentia charitas ad gradum præexistentem?

Vide Doctores citatos quæstione antecedenti et q. 4.

1. Arg. primum negativum. Quod non, quia gradus non est aliud ab essentia; igitur si mutatur secundum gradum, mutatur secundum essentiam, et per consequens essentia non manet.

Aristot. Secundum. Item, *quarto Physicorum, capite de Vacuo,* rarefactio fit per hoc, quod suppositum est in potentia ad utrumque contrariorum, et non per hoc, quod advenit aliquid novum; igitur a multo fortiori, sic erit in augmentatione virtuali.

Tertium. Item, simile in forma appositum simili non auget, sicut patet de tepido; igitur nunquam augetur charitas, nisi in duplum.

Quartum. Item, idem non additur sibi. Quæro ergo quæ distinctio est inter primum gradum et secundum? Non specifica, certum est; non numeralis, quia illa est a subjecto, *quinto* Aristot. *Metaph. text. comm.* 12. quia alia materia, etc.

Arg. primum affirmativum. August. Oppositum, Augustinus lib. 15. de Trinitate, cap. 26. *Bis dabatur Spiritus sanctus;* ergo bis charitas, et non recessit prior; ergo, etc.

Secundum. Item, homilia 24. *Promittitur, ut plenius habeatur.*

Tertium. Item, Ecclesia orat gratiam infundi, et non in vanum, supponendum est quod Ecclesia non sit sine charitate; ergo additur gradus gradui.

SCHOLIUM.

Charitatem augeri per additionem novorum graduum ad præexistentem resolvit, quia non corrumpitur præexistens ex q. 3. nec præexistens est tota charitas aucta ex q. 4. nec fit auctio per extractionem ex q. 5. ergo per gradus additos. Secundo augmentatio est actio realis nova; ergo et sic ejus terminus. Movet duo dubia: Unum, an gradus æqualis æquali augeatur; alterum, quomodo ex his fit unum? Ad primum, affirmat, et variis exemplis confirmat. Ad secundum, ad unum unigeneitate, non requiri actum et potentiam, sed partes unigeneas.

Dico ad quæstionem, quod augmentatur charitas per additionem gradus, vel partis in essentia ad partem præexistentem, quia si augetur, et non corrumpitur præexistens, ut probatum est quæstione tertia, neque præexistens est tota realitas ut probatum est in quarta, neque advenit realitas per extractionem, ut probatum est in quinta; ergo per oppositionem gradus ad gradum in essentia. 2. Resolutio quæstionis.

Item, oportet quod Deus agat realiter in infusione charitatis, ad quid ergo terminatur? Non ad præcedens, ergo ad gradum; sed primus gradus manet, ergo additur gradus gradui.

Sed duo dubia occurrunt: Primum est, quomodo potest gradus æqualis augmentare sicut tepidum additum tepido? Secundo, quomodo ex his potest fieri unum? 3. Duo dubia circa augmentum charitatis.

De primo Philosophus, 8. *Physicorum textu* 80. vult quod omnis potentia in magnitudine, major est in majori, et majorem efficaciam habet; igitur similis ratio est quantum ad duo agentia contigua, quia duo ignes æqualis virtutis, intensius et citius agunt in combustibile, quam Resolutio primi dubii. Aristot.

unus ignis per se; ergo si virtus unius ignis, posset esse in alio igne substracta materia, intensior esset et efficacior, quam sit nunc in uno igne per se.

August. Forma specifica perfectior in pluribus. Item, Augustinus *lib. de Trinit. cap.* 12. Omnis forma specifica perfectior est in diversis individuis quam in uno, et ideo in divinis non est differentia specifica, quia non est perfectior in tribus personis quam in una, ita quod si forma unius individui esset in alio individuo præter materiam suam, individuum esset perfectius quam nunc est.

Quomodo gradus æquales augeant? Exempla ad hoc sunt duo: Primum est de duobus luminibus; medium est magis illuminatum per duo lumina æqualia, quam per unum per se. Secundum est de ponderositate, quia si duorum ponderositas esset in uno, intensior esset, quam si altera eorum esset per se. Patet igitur quod gradus secundus charitatis potest intendere charitatem, licet sit æqualis, vel minor priore.

4. Quomodo ex duobus æqualibus sit unum. Aristot. De secundo dubio, et duobus non fit unum, nisi unum sit potentia, alterum actus 7. *Metaphys. text. commento* 49. etiam illi gradus sunt duo distincta; ergo ex his non fit unum.

Aliorum responsio. Rejicitur. Dicitur quod prior est imperfectior, et ideo est in potentia respectu posterioris, posterior enim est complementum.

Contra, gradus et gradus non sunt accidentia formæ, quia non dicitur gradus, nisi natura secundum quod adhuc secundum alium gradum inest. Oportet ergo aliquid actionem terminare creantis, cum augetur charitas, quod terminans si esset in alio supposito, esset charitas diminuta, et cum alia confirmat charitatem intensam, et non oportet quod illud quod advenit, semper sit perfectius, vel æquale, quia sic semper augmentaretur in duplum; igitur non est actus respectu gradus prioris, nec etiam complementum.

5. Resolutio secundi dubii. Ideo dico, quod sicut in quantis quantitate molis, tota quantitas de se est una, et tamen habet partes ejusdem rationis; sic partes quantitatis virtutis de se sunt unæ, et constituitur totum unigeneum, non quia una est actus, et alia potentia, sed quia sub alia parte quantitatis, est alia pars substantiæ. Aliter enim quælibet pars substantialis æque esset in qualibet parte tota, sicut est intellectiva, et materia similiter. Sed substantia prius habet *esse* naturaliter sua quantitate recepta; ergo præmittitur susceptivum unum virtuale ante quantitatem, et habet de se unitatem partium unigeneitatis, et hoc universaliter in omnibus unigeneis, quia quælibet unigeneitas nata est esse in uno individuo, quantum est de se, et omnia individua unigenea de se nata sunt esse unum individuum.

Omnia unigenea nata sunt facere unum individuum.

Ad rationem in contrarium. Ad compositum unigeneitatis non requiritur actus et potentia. Ad rationem dico, quod non potest fieri compositum ex partibus essentialibus, sicut loquitur Philosophus, nisi alterum sit actus, et alterum potentia. Sed quod fiat unum unigeneum ex duobus ejusdem rationis, licet neutrum sit potentia respectu alterius, non est inconveniens, quia ista unitas unigeneitatis est prior quam compositio ex materia et forma, quia facta resolutione compositi in materiam et formam, utrumque ex-

tremum habent hanc compositionem, scilicet unigeneitatis, quia tam materia quam forma habet partes ejusdem rationis ex se formaliter.

6. Ad argumentum principale. Ad rationem in oppositum, cum dicitur, gradus est essentia, dico quod *essentia* potest accipi pro quidditate ; sed sic nullus gradus indivisibilis est in essentia, nisi accipiendo *in* pro *sub*. Sumpta porro essentia in individuo, non est aliud a natura specifica in isto, et sic in essentia augetur. Et non sequitur quod mutatur in essentia absolute, sed solum secundum *quid*, aut secundum essentiam vel in gradibus fit mutatio, et tamen manet quod præfuit.

Ad secundum. Magnum et parvum quæ consequuntur rarefactionem et condensationem non perdunt neque acquirunt materiam. Aristot. Ad aliud de vacuo, dico quod quando fit magis calidum de minus calido, nulla pars fit tunc calida, quæ prius non fuit calida, sed de minus calido fit magis ; et sic fit appositio gradus ad gradum cum augetur charitas, non enim esset alia charitas aucta, si adveniret alia anima cum alia charitate, quia nec adveniens, nec præcedens. Et quod plus est, Philosophus supra citatus concedit quod *magnum* et *parvum*, quæ consequuntur rarefactionem et condensationem, sunt ibi absque hoc quod alia materia adveniat, vel etiam corrumpatur ; ergo omnes partes subjectæ sunt manentes eædem, non tamen per quantitatem, sed cum majori quantitate et minori ; igitur multo fortius ita erit, quando non est quantitas molis, sed virtutis.

7. Ad tertium. Ad aliud dico, quod hujusmodi formæ intenduntur per æquale adveniens, et per minus, sicut patet de tepido absque sua materia, et esset in eodem formaliter. Similiter de minima caliditate, quæ potest exire per se, adhuc si minor adveniret, posset augeri, quia non est dare in existentem.

Ad quartum. Ad aliud dico, quod gradus oppositus non distinguitur specie, et si capiatur in illo priori in quo creatur, non est alius ab illo, qui est in secundo instanti naturæ, in quo infunditur, et fit unum ex illo, et ex præexistente. Dico itaque quod non est alia difficultas, nisi quomodo duæ æque diversæ ad invicem conjunctæ faciunt unum suppositum ; ideo dico quod non est per hoc, quia una est in actu, et alia in potentia. Sed sicut partes homogeneæ quando conjunguntur sicut prius seipsis erant distinctæ, nunc seipsis sunt unum ; non cum eodem quo distinguntur sunt unum, sicut ponitur de quantitate, quod hæc seipsa est alia ab illa. Partes quæ per se fiunt unum et per se distinguntur.

QUÆSTIO VII.

Utrum charitas possit diminui ?

Antisiodor. *lib.* 3. *sum. tract.* 5. *cap.* 5. D. Thom. 2. 2. *q.* 24. *articulo* 10 Henric. *quodl.* 5. *q.* 23. Carthusian. 1. *d.* 17. *q.* 9. Vega *lib.* 10. *in Trident. c.* 22. *et lib.* 14. *a c.* 4. Victoria *in relect. de augmen. charitatis p.* 2. Lorca 2. 2. *q.* 24. *sect.* 3. *disp.* 20.

Quod sic videtur, primo in generali arguendo : Contraria nata sunt fieri circa idem ; sed charitas potest augeri ; ergo et diminui. 1. Arg. 1. principale affirmativum.

Item, secundo arguitur specialiter quod possit diminui per peccatum veniale, quia omne malum inquantum malum aliquid adimit de Secundum.

bono secundum Augustinum *in* August. *Enchirid. c.* 12. ergo cum peccatum veniale sit malum, aliquid adimit, sed nihil potest poni in anima contrarium sibi quod per peccatum possit adimi, nisi charitas ; igitur, etc.

Tertium. Tertio sic : Majus et minus videntur esse in eodem genere secundum virtutem, ut si unum possit corrumpere, et reliquum diminuere. Sed peccatum mortale et veniale sic videntur se habere, ut majus et minus in genere ; igitur cum per peccatum mortale charitas corrumpatur, sequitur quod per peccatum veniale diminuatur.

2, Quartum. Quarto, quod per peccatum mortale charitas diminuatur, quia in diligendo Deum ultra creaturam quamcumque augetur charitas, in diligendo autem Deum minus quam creaturam, corrumpitur charitas ; ergo in diligendo Deum æqualiter cum creatura non corrumpitur charitas, nec augetur, ideo diminuitur ; sed sic diligere Deum est peccatum mortale, igitur, etc.

August. Argumentum negativum. Contra, Augustinus 83. *qq. q.* 21. probat quod Deus non est causa deficiendi, quia non est causa mali, nec non essendi. Sed malum est deficere, et ad *non esse* tendere ; igitur cum charitatem diminui, sit ipsam deficere, charitas non poterit a Deo diminui ; igitur, etc.

3. Opinio Antisiod. Hîc opinati sunt aliqui, quod charitas diminuatur per peccatum veniale. Quod probatur primo sic : Profectus charitatis est diminutio cupiditatis, loquendo de cupiditate veniali ; igitur e converso profectus sive augmentatio cupiditatis erit diminutio charitatis. Antecedens probatur per Augustinum 83. qq. q. 36. *Charitatis venenum est spes adipiscendorum aut recipiendorum temporalium, et nutrimentum ejus est diminutio cupiditatis.* Consequentia probatur, quia contraria intensa nata sunt se invicem remittere ; igitur si charitas intensa remittit cupiditatem, e contra cupiditas intensa remittet charitatem. Probatur primo. August.

Item secundo sic : Deus acceptat æqualiter æquales in charitate. Accipiuntur ergo duo æquales in charitate, et peccet unus venialiter, quæro tunc, aut æqualiter diligentur a Deo, aut non ? Si non, igitur non sunt æquales in charitate ; igitur charitas diminuitur per peccatum veniale. Si dicatur quod sic, contra, unum vult punire, alium non. Non autem diligit æqualiter illum, quem vult punire cum illo, quem non vult punire ; igitur, etc. Secundo.

Item tertio, peccatum veniale impedit infusionem charitatis ; igitur conservationem ejus. Vel si non impediat conservationem ejus, nec impedit infusionem. Tertio.

Modus autem ponendi eorum est iste : Dicunt enim quod cum cupiditas augmentatur per peccata venialia, generatur habitus malus, et in tantum remittitur charitas, et si tandem continuet peccata venialia, generatur habitus malus in summo, ita quod si eliciat actum, aut erit actus charitatis, et tunc per istum remittetur habitus vitiosus, aut si secundum habitum istum vitiosum in summo eliciatur actus, erit peccatum mortale, et tunc corrumpitur charitas. 4. Ita explicatur sententia Antisiod.

Contra, habens illum habitum cu- 5.

Impugnatur explicatio. piditatis malum non oportet quod eliciat actum secundum totam inclinationem illius habitus, quia tunc ille habitus non esset in potestate ejus ; igitur potest elicere citra inclinationem illius habitus aliquem actum ; ille autem actus erit peccatum veniale, non mortale ; tum quia non est necesse ipsum peccare mortaliter, nec agere secundum charitatem ; tum quia ille actus non est secundum totam inclinationem habitus ; igitur sicut prius, fuit peccatum veniale secundum habitum sibi proportionatum, ita et modo secundum inclinationem illius habitus sibi proportionatam ; ille igitur actus non corrumpit charitatem ; aut igitur diminuit, aut non ? Si non, habetur propositum. Si sic, igitur ulterius potest illa charitas diminui.

Impugnatur secundo. Præterea, accipiatur aliquis habens charitatem minimam, et peccet venialiter ; si charitas ejus diminuitur, igitur est minor minima ; si non, habetur propositum.

SCHOLIUM.

Asserit nullatenus diminui per peccatum veniale charitatem, neque per aliam quamcumque causam habitum hunc pati decrementum, sed vel totaliter corrumpi, vel permanere in eo gradu quo infusus est. Fervorem autem charitatis dupliciter imminui primo positive per actus haud omnino conformes charitati, et præter inclinationem ejus, qui generant habitum inclinantem in actus quasi contrarios charitati, et per quem voluntas redditur minus habitualis ad eliciendum actus charitatis. Secundo negative non eliciendo actus charitatis ; ex qua omissione oritur quidam tepor vel torpor in anima.

6. Resolutio clara quæstionis. Respondeo, quod cum quæritur an charitas possit diminui, potest quæri de potentia, vel ex parte charitatis in se ; vel secundum esse ejus in subjecto, vel in comparatione ad suam causam principalem, scilicet Deum, vel ad causam demeritoriam. Si primo modo, sic potest quantum est ex se diminui, sicut et quantitas extensiva, sicut enim una pars quantitatis potest ab alia auferri, et ita tota quantitas diminui, sic per potentiam divinam potest unus gradus ab alio auferri in charitate ; nam quidquid est divisibile secundum gradus intensionis, potest unus gradus ab alio auferri, et tota illa quantitas diminui, quantum est ex parte talis formæ. Similiter secundo modo est diminuibilis quantum est ex parte sui, et quia quæcumque forma est divisibilis in se, potest dare *esse* subjecto divisibiliter, et per consequens est divisibilis secundum *esse* ejus in subjecto. Si autem comparatur ad causam agentem, sic charitas per nullum agens creatum potest effective diminui, quia quæcumque formæ de nihilo producuntur, eorum corruptio est versio in nihil. Sed nulla virtus creata potest aliquid annihilare, quia præsupponit aliquid, quod relinquat post actionem, ideo nulla virtus creata potest corrumpere aliquid quod de nihilo producitur, et per consequens nec diminuere. Solus igitur Deus potest charitatem corrumpere, non per actionem aliquam, sed subtrahendo influentiam suam.

Charitas de se potest diminui.

Nequit diminui per causam creatam.

Si autem comparetur ad causam demeritoriam, ut ad peccatum, dicitur quod quamvis Deus de potentia sua absoluta possit corrumpere aut diminuere charitatem propter demeritum peccati venialis, sicut actualis, non tamen de potentia

Potest creatura diminuere charitatem demeritorie de potentia absoluta, non de ordinata.

sua ordinata, quia statuit pro lege hoc, pro minori malo nunquam auferre majus bonum, quia sicut ex liberalitate bonitatis suæ dat majus bonum pro minori bono, quia præmiat ultra condignum, ita etiam pro majori malo punit minori malo ; unde et punit citra condignum. Nunc autem omne demeritum veniale est minus malum, quam charitas sit bona, et ideo de potentia sua ordinata non corrumpit, nec diminuit charitatem propter peccatum veniale, sed propter demeritum peccati mortalis totaliter corrumpit.

7. Sed hîc est dubium an fervor charitatis diminuatur per venialia ? Et dicit quidam quod charitas habet suum fervorem essentialem, qui non potest diminui per venialia, sicut nec ipsa charitas ; sed tamen quia charitas causat alium fervorem in anima, illum fervorem sic causatum potest peccatum veniale diminuere.

[A]n fervor [c]haritatis [d]iminuatur per venialia ? Opinio [A]ntisiod.

Sed hoc nihil est, nam formæ perficientes sua subjecta sub *esse* quieto non causant alias formas in subjectis a seipsis, sicut albedo non causat aliud *esse* in pariete, sed suum *esse* proprium communicat, et ideo non plus causat charitas in anima quam albedo in pariete, nisi actum charitatis in quem inclinat, sed non aliam formam mansivam.

[R]ejicitur. [C]haritas [n]on cau[s]at aliam [fo]rmam in anima.

8. Respondeo igitur ad hoc, quod fervor charitatis dupliciter potest diminui : Uno modo positive per actionem positivam ; alio modo privative, sive negative per amissionem. Primo modo sic, nam sicut *supra* dictum est, charitas est pondus voluntatis, inclinans ipsam ; voluntas tamen non necessario sequitur inclinationem ejus, sicut lapis inclinationem gravitatis, et ideo potest agere præter inclinationem ejus, et contra inclinationem ejus ; agendo autem et eligendo actus præter inclinationem potest sibi per hujusmodi actus habitum generare, qui licet non sit omnino contrarius charitati, nec damnatur ut malus, tamen inclinat in alios actus quam charitatis, et quasi in actus contrarios actibus charitatis ; et sic voluntas disposita per hujusmodi habitum redditur minus habitualis ad eliciendum actus charitatis. Secundum hoc igitur fervor charitatis diminuitur, quia habilitas voluntatis per habitum generatum ex peccatis venialibus.

Solutio dubii. Fervor [c]haritatis [d]upliciter [d]iminuitur.

Alio etiam modo diminuitur fervor charitatis negative, omittendo elicere actus charitatis, nam ex actibus charitatis elicitis nata est generari in voluntate quædam charitas acquisita, sive quidam habitus amoris ; quod probatur, nam activo et passivo approximatis sequitur actio et effectus actionis. Sed actus eliciti ex charitate non sunt minus activi quam si elicerentur a sola voluntate sine charitate ; igitur sicut illi actus nati essent generare quemdam habitum, ita etiam quando eliciuntur mediante habitu charitatis ; ille autem habitus disponit voluntatem ut faciliter et delectabiliter operetur, et per consequens cum majore fervore, quam si sola charitate infusa, et iste etiam fervor manet aliquando in voluntate existenti in peccato mortali levi. Et ideo omittendo elicere actus charitatis non generatur talis habitus, quo 9.

Ex actibus charitatis elicitis generatur quidam habitus amoris.

voluntas esset magis habilitata et inclinata ad actus charitatis, et magis ferventer operaretur ; et ideo sic negative diminuitur fervor charitatis per omissionem actuum charitatis.

10\. *Respondetur ad arg. contrariæ opinionis.*

Ad rationem alterius opinionis primam, dicendum quod consequentia non valet, quod una forma si intendatur, ergo sequitur quod remittat aliam ; tenet tamen in contrariis formaliter. Tenet etiam consequentia Augustini, per hoc augmentum charitatis, sequitur intendi actus bonos et meritorios, per quos diminuitur cupiditas et actus ejus ; non sic autem potest actus cupiditatis super charitatem.

Ad secundum.

Ad secundum dico quod quamvis unus peccet venialiter et alius non, et si sint æquales in charitate, æque diliguntur a Deo, et ad æquale præmium. Nec obstat quod unum vult punire, quia non omnis, qui citius evolat ad cœlum, magis diligitur, tunc enim parvuli baptizati, qui citius evolant, magis diligerentur, et plus de præmio haberent, quod tamen regulariter non est verum. Unde vult illum vapulare ut purgatus præmium suum recipiat.

Non omnis, qui minus punitur, magis diligitur.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod per se peccatum veniale infusionem non impedit charitatis, imo duobus elicientibus æqualem actum meritorium, æqualiter infunditur charitas, quamvis unus peccet venialiter, et alius non. Quod autem impediat, hoc est per accidens, ut quia cum actu veniali non habet ita meritorium actum, vel si habet, non tamen æque intensum meritorie, sicut si non peccaret venialiter.

Peccatum veniale solum per accidens impedit infusionem gratiæ.

Ad primum principale, concedo quod contraria habent fieri circa idem, quantum ad naturam eorum, et ideo sicut charitas in se est augmentabilis, sic et diminuibilis ; non tamen sequitur ex statuto divino quod si augetur per actum meritorium, quod diminuetur per demeritorium, ut patet ex dictis. 11.

Argum. primum principale.

Ad secundum.

Ad secundum, dico quod peccatum non adimit de bono secundum actum primum, quia ei non opponitur, et ideo non tollit habitum, sed adimit de bono in actu secundo, et non de bono quod inest, sed secundum quod natum esset inesse ; unde tollit rectitudinem actus, quæ nata esset inesse, si illa deformitas non inesset.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod peccatum mortale et veniale non sunt in eodem genere mali propinquo, et ideo non sequitur quod habeant eamdem rationem in agendo. Item, peccatum mortale secundum suam formalitatem non corrumpit charitatem, sed Deus subtrahendo influentiam suam.

Peccatum mortale demeritorie expellit gratiam.

Ad quartum.

Ad quartum, dico quod charitas non solum corrumpitur, quando Deus minus diligitur, quam creatura, sed quando æqualiter, quia semper debet diligi plusquam creatura, et hoc quantum ad appretiabilitatem objecti, licet non oporteat quantum ad intensionem actus.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum donum *dicat proprietatem personalem Spiritus sancti.*

Alens. 1. *p.* *q.* 64. *memb.* 2. D. Thom. 1. *p.* *q.* 38. *art.* 1. *et* 2. Henric. *in sum. art.* 61. *q.* 8. D. Bonav. *hic.* *q.* 1. Richard. *ibid.* Occham. *q.* 2. *art.* 1. Doctor *in Oxon. hic, et* 9. *Metaph.* *q.* 15. Suarez 1. *p.* *tract.* 3. *lib.* 11. *c.* 4.

1. Arg. primum negativum. Circa istam distinctionem XVIII. quæro unum : *Utrum* donum *dicat proprietatem personalem Spiritus sancti ?* Quod non, videtur, quia secundum Augustinum 15. de Trin. cap. 19. *Spiritus sanctus intantum donum Dei est, inquantum datur eis quibus datur.* Sed non quia datur eis quibus datur, habet suam proprietatem personalem, quia sic datur ex tempore ; ergo ex sua proprietate personali non habet quod sit *donum*, quia secundum eumdem ibidem, ubi supra : *Apud se* (inquit) *autem Deus est, et si nemini detur, quia Deus erat Patri et Filio coæternus, antequam cuiquam daretur ;* hoc sit quantum ad illam quæstionem, qua Magister quærit : *Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum et datum.*

Secundum. Item secundo sic : Si Spiritus sanctus ex sua proprietate personali dicatur *donum*, cum per Spiritum sanctum dantur dona, per donum darentur dona. Sed hoc videtur impossibile, quia *donum* includit rationem donabilis ; igitur si includeret rationem donantis, includeret relationes oppositas, scilicet dantis et dati ; hoc sit quantum ad primam quæstionem Magistri : *An per Spiritum sanctum, donum, donantur dona.*

Tertio sic : Si Spiritus sanctus ex proprietate sua sit *donum*, ergo ex proprietate sua est donabile, quæro cui sit donabilis ? Non Patri et Filio, certum est ; igitur creaturæ. Sed hoc est falsum, scilicet quod dicatur *donum* ab æterno ex sua proprietate personali, quia donabilis creaturæ, quia tunc eadem ratione Filius diceretur *donum*, quia ab æterno processit a Patre, ut donabilis creaturæ. Unde dicitur in Isaia 9. *Filius datus est nobis,* etc. Hoc quantum ad tertiam quæstionem Magistri : *Utrum Spiritus sanctus sit donabilis Patri et Filio, vel tantum nobis ?* Tertium.

Item quarto sic : Proprietas personæ procedentis dicit processionem, qua accepit essentiam ; ergo si *donum* sit proprietas personalis Spiritus sancti, *donum* dicet processionem ejus, quia Spiritus sanctus procedit et accepit essentiam. Sed *donum* non dicit nisi donationem, quæ non competit Spiritui sancto ab æterno, cum non prius daretur, quam es- 2. Quartum.

set cui daretur ; ergo processus ejus non esset ab æterno, quod falsum est.

Quintum. Item quinto sic : Quo aliqua persona accipit essentiam, eo habet essentiam. Sed Spiritus sanctus processione accipit essentiam ; ergo processione habet essentiam ; ergo eodem addito utrobique, quo habet essentiam, eo est essentia ; sed processione habet essentiam ; ergo processione est essentia, quia si habet essentiam, est essentia. Sic igitur sequitur, quod Spiritus sanctus dono sit essentia, quod falsum est, quia Spiritus sanctus non est eo *donum* quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus ; eo autem quo est Deus, est essentia ; ergo non eo essentia quo procedit, nec eo *donum* quo Deus,

August. hoc est, quod dicit Augustinus 7. *de Trin. cap.* 1. *de magnis.*

Sextum. Item sexto sic : *Donum* habet relationem ad illud cui datur ; igitur si Spiritus sanctus habet ex processione quod sit *donum* creaturæ, per consequens haberet quod sit spiritus creaturæ ; hoc falsum est, quia eadem ratione Filius esset Filius creaturæ, cum sit nobis datus ; et hæc ratio innuitur *in quarta quæstione* Magistri, an Filius possit dici noster, cum sit nobis datus, sicut Spiritus sanctus dicitur noster.

Septimo. Item septimo sic : Inter dantem et datum est relatio ; sed Spiritus sanctus dat donum ; ergo si ex proprietate sua personali sit *donum*, igitur Spiritus referretur ad se secundum relationem donantis et donati, sive dantis et dati. Sed nulla relatio realis vel personalis est ejusdem ad se ; ergo, etc. Hoc sit quantum ad quintam quæstionem Magistri : *An Spiritus sanctus referatur ad seipsum.*

3. Ratio prima ad oppositum August. Contra, Augustinus 4. de Trin. cap. 20. *Sicut enim* (inquit) *natum esse, est Filium a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci, quod ab illo sit, et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedit.* Et sequitur : *Nec possumus dicere quod Spiritus et a Filio non procedat ;* ergo Spiritus sanctus eo est donum quo a Patre Filioque procedit, et per consequens *donum* est proprietas personalis Spiritus sancti.

Secunda August. Item Augustinus 5. de Trin. cap. 11. *Sed tamen* (inquit) *ille Spiritus sanctus qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur cum ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus, et Patris, et Filii Spiritus est : sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine, apparet autem cum dicitur donum Dei. Donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre et Filio procedit ;* hæc ille ; ergo *donum* est proprietas personalis ejus, secundum quam a Patre Filioque procedit.

SCHOLIUM I.

Positis pulchris et variis argumentis pro parte negante, ac duplici loco August. ad oppositum, prænotando *donum* accipi tripliciter, aptitudinaliter, habitualiter et actualiter, affert opinionem Henrici tenentis *donum* primo modo sumptum, esse proprietatem personalem Spiritus sancti ex eo solum quod non repugnat ei donari. Hanc refutat Doctor, primo, quia pro-

prietas personalis est ad intra, donabilitas ad extra, sed nihil ad extra est necesse esse. Secundo, illa donabilitas est ens rationis, quia non est relatio ad Patrem vel ad Filium ; ergo non est proprietas. Tertio Spiritus sanctus constituitur per spirationem passivam ; ergo non habet aliam proprietatem personalem.

Tota hæc quæstio translata est ab hoc loco ad scriptum Oxoniense, nihil ferme mutato. Eam ad hoc opus Parisiense spectare probant codices omnes vetusti, et præsertim Vaticanus, idque notatur in ipso scripto Oxoniensi in margine ad quæstionis initium.

4. Opin. auctor. Doni triplex acceptatio. Hîc dicitur quod *donum* potest accipi tripliciter, sive æquivoce, sicut habere possumus ab Augustino in auctoritatibus prædictis : Uno modo aptitudinaliter ; secundo modo habitualiter ; tertio modo actualiter. Tertio modo loquitur Augustinus in prima auctoritate allegata de dono. Secundo modo loquitur Augustinus 5. de *Trin. cap.* 15. ubi inquit : *Utrum ergo erat* (supple donum) *antequam daretur ? sed nondum erat donum, an eo ipso, quo daturus eum erat Deus, jam donum erat et antequam daretur ?* etc. Parum post respondet dicens : *Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset, cui daretur.*

August.

Primo scilicet aptitudinaliter donum dicitur, ut aptum natum est dari, ut ei non repugnat dari, et si in futuro non daretur, sicut loquitur Augustinus in auctoritatibus ad oppositum, et isto modo *donum* habet rationem proprietatis personalis, vel est donum ex processione sua, scilicet inquantum donabilis.

5. Rejicitur. Sed hoc non concedo, licet distinctionem approbemus, et quod sit falsum arguitur, quia proprietas personalis est ad intra, et non ad extra. Sed donabilitas illa non est ad intra, sed ad extra, ut ad creaturam, quia non ad Patrem nec ad Filium ; ergo, etc. Probo majorem, quia persona quælibet divina habuit perfectum *esse* divinum et personale, et antequam fuit aliqua creatura, quia ex se est necesse esse ; creatura vero in nullo *esse,* nec intra, nec extra, est necesse esse, neque in *esse* existentiæ, nec in *esse* essentiæ, scilicet diminuto, sive intellecto. Ratio hujus est, quia necessitas est conditio existentis, et tale *esse* abstrahit ab existentia ; etiam hoc esset magis inconveniens, quam si esset necesse esse in tali esse reali. Sed quod est ex se necesse esse prius est, quam illud quod est possibile, vel non necesse esse ; ergo in illo priori est persona tertia, sive ejus processio, et non respectus ejusdem ad creaturam, quia non est intelligere aliquam relationem esse ad creaturam, nisi creatura esset, vel intelligatur esse, quia relatio requirit terminum simul cum ipsa esse.

Donum dicit relationem ad extra.

Esse diminutum creaturarum non est necesse esse.

Secundo probatur major sic : Quia relatio rationis non per se includitur in persona divina, quæ est ens reale ; et si includeret relationem rationis, esset ens rationis, etsi cum hoc plura realia includeret, quia constitutum sequitur debiliorem partem. Sed relatio Dei ad creaturam, sive actualis, sive habitualis, sive aptitudinalis, est ens rationis ; ergo, etc.

Omnis relatio Dei ad creaturas est rationis.

Item ad principale sic : Una persona non constituitur formaliter

Rejicitur secundo.

duabus relationibus distinctis ; sed Spiritus sanctus per spirationem passivam, quæ dicit respectum ad spirantes, constituitur in *esse* personali ; sed si relatio aptitudinalis esset necessaria ad hoc, ipsa esset alia relatio ab illa. Probo, tum quia sunt ad diversos terminos ; tum quia una est realis, alia rationis.

SCHOLIUM II.

Declarat optime quomodo nulla persona divina constituitur per respectum ad creaturam, quia tota Trinitas præcedit etiam *esse* intelligibile creaturarum, ut ostendit Doctor 2. d. 1. q. 1. Et explicatis variis *doni* acceptionibus resolvit *donum* in proposito, dicere respectum rationis ad creaturam, connotando tertiam personam, quæ est ex vi suæ processionis primus amor, et per actum amoris procedens a Patre et Filio. Quod si dicatur connotare essentiale in divinis, adhuc semper connotabit Spiritum sanctum, hoc facile capi potest ex simili de missione, quæ dicit similem respectum ad creaturam, connotando processionem missi, de quo supra, d. 14. et 16. et juxta hæc, explicat Augustinum in ratione ad oppositum.

6. Resolutio Doctoris. Respondeo primo, ad rem in se, secundo ad intentionem Augustini. Quantum ad rem dico, quod nulla persona constituitur in *esse* personali, per aliquem respectum ad creaturam, nec aliqua proprietas personalis dicit respectum ad creaturam ; imo quidquid est intrinsecum in divinis sive absolutum, sive respectivum, in quocumque *esse* reali, sive intelligibili, abstrahit ab omni respectu ad creaturam, et est prius quocumque esse creaturæ, ita quod si per impossibile vel incompossibile nihil aliud a Deo posset esse in aliquo *esse*, nihilominus esset in Deo quidquid sibi convenit ad intra, secundum quodcumque *esse* essentiale vel personale, quia prius intelligitur tota Trinitas in *esse* personali secundum quodcumque *esse*, quam creatura intelligitur secundum aliquod *esse*. Quia quodcumque *esse* attribuitur creaturæ sive reale, sive diminutum, illud est a tota Trinitate, et ideo creatura secundum quodcumque *esse* ejus, necessario est posterior omni *esse* ad intra, et ideo nihil intrinsecum in divinis includit necessario respectum ad creaturam, quæ est posterior ; ergo cum respectus quo Spiritus sanctus dicitur *donum*, sit ad creaturam, quia non esset *donum*, nisi creaturæ cui daretur, quia non Patri, nec Filio sic datur, sequitur quod *donum* non sit proprietas constitutiva *Spiritus sancti*, sed tantum spiratio passiva, quæ accipit *esse* a Patre et Filio, quæ proprie signatur hoc nomine *Spiritus sanctus* in sensu compositionis, quamvis Augustinus 5. *de Trin. c.* 11. videatur dicere quod ejus relatio magis apparet in hoc nomine *donum*, quam in hoc nomine *Spiritus sanctus*, ut patet in auctoritate superius allegata.

(Prius intelligitur tota Trinitas secundum quodcumque esse quam creatura secundum aliquod esse De hoc 2. d. 1. q. 1)

7. Dico ergo, quod maxime apparet illius tertiæ personæ proprietas constituitiva hoc nomine *Spiritus sanctus*, non intelligendo per *spiritum* tantum naturam intellectualem vel spiritualem, quia sic hoc nomen *spiritus* est commune tribus personis ; sed accipiendo *Spiritus sanctus*, pro spirato voluntate unica et sancta Patris et Filii, quia talis voluntas habens objectum infinitum, infinite diligi-

(Spiritus pro spirato est nomen personale, pro natura spirituali commune.)

bile sibi præsens, est principium sufficiens producendi amorem infinitum, et per consequens per se stantem, qui *spiritus* dicitur.

Donum varie sumitur. Tamen propter auctoritatem Augustini est sciendum quod *donum* multipliciter potest accipi. Uno modo potest *donum* dici quodcumque liberaliter productum, et sic *dare* nihil aliud est, nisi liberaliter producere, et *dari* liberaliter produci. Et isto modo potest concedi Spiritum sanctum, ab æterno datum esse et donum, quia ab æterno spiratur; et sic *donum* non dicit nisi proprietatem personalem, quia ab æterno Spiritus sanctus est spiratus. Unde sic *dare* et *dari*, nihil aliud est quam *spirare* et *spirari*; et sic non loquuntur sancti de *dono*. Nam concedunt Spiritum esse *donum* ab æterno, sed non *dari* ab æterno, quia ipsum *dari* ab æterno includit creaturam cui datur fore ab æterno; non enim potest aliquid dari, nisi sit illud cui datur.

8. Alio modo potest intelligi per De hoc sup. d. 12. q. 1. *donum*, amor concors Patris et Filii, quo Pater impendit amorem Filio, et ille rependit amorem eumdem, Richard. quomodo loquitur Richardus 3. *de Trin.* de amore; et sic non intendit hîc Augustinus loqui de *dono*, quia sic *donum*, quod idem est quod *amor*, est mere essentiale secundum unam opinionem; vel mere personale secundum aliam opinionem. Et ideo dico quod *donum* per se aliquid unum principaliter signat, et ex consequenti aliud connotat, et sic est univocum; signat enim per se respectum rationis ad creaturam, et tunc signat aliquod essentiale, et non per se vel principaliter signat proprietatem notionalem alicujus personæ; connotat tamen respectum rationis, ut superius* de *dari* dictum est; vel si dicatur quod signat utrumque per se, tunc erit æquivocum, et non signat per se unum.

* d. 14. de missione.

Supponendo tamen quod signat aliquid per se, dico quod primo et per se signat respectum donabilitatis ad creaturam, vel donativi, vel donandi, quia donum potest tripliciter accipi respectu creaturæ, ut dixit prior opinio, et in hoc bene; sed tamen connotat proprietatem tertiæ personæ procedentis a Patre et Filio, quia amor est verus ex vi processionis suæ, et sic vere libere donum. Inter enim omnia dona dantis, primum donum quod dat, et quisquis dare potest, est amor ejus, quem primo dat amato, qui est ratio cujuscumque alterius doni; nihil enim habet rationem doni, nisi inquantum cadit sub actu amoris. Non enim cultellus vel rosa, neque aliquod exterius habet rationem doni, vel meretur nomen *doni*, nisi quia communicatum amicabiliter actu amatorio voluntatis; ideo omnia dona dicuntur talia ratione amoris dantis, etsi non recipientis. Spiritus autem sanctus ex vi processionis suæ est primus amor, et infinitus, et procedens per actum amoris a Patre et Filio, eum liberaliter producentibus, et ita donum si sit essentiale per se signans respectum ad creaturam, connotabit tamen necessario proprietatem Spiritus sancti, qui est primus amor essentiæ procedentis a Patre et Filio per actum amoris. Et sic intelligendæ sunt 9.

Primum omnium donorum amor.

Ratio doni ut sumitur a S. August. auctoritates Augustini superius ad partem oppositam allegatæ, quod *donum* dicat proprietatem personalem Spiritus sancti per connotationem, et non secundum suam principalem significationem.

Declaratur exemplo. Hoc per exemplum declaratur. Hoc nomen *dator* non signat primo respectum virtutis spirativæ Patris et Filii, sed primo signat respectum rationis ipsius ad creaturam, connotando processionem passivam, vel proprietatem personalem Spiritus sancti, per respectum tamen ad virtutem spirativam, per quam producitur primus amor spiratus infinitus; eodem modo *donum* non primo modo signat proprietatem personalem Spiritus sancti.

10. Ad arg. primum. Ad primam rationem principalem patet responsio per ea quæ dicta sunt, quia *donum* non primo signat proprietatem personalem Spiritus sancti; nam in tantum est donum, inquantum datur eis quibus datur, et ita per se significat respectum ad creaturam, connotat tamen proprietatem Spiritus sancti.

Ad secundum. Ad secundum, concedo quod per donum dona dentur, quia per amorem, qui est primum donum, dantur dona omnia, sicut dictum est.

Ad probationem. Ad probationem dico, quod non est oppositio in relativis, nisi accipiantur respectu ejusdem; non enim opponuntur in eodem Paternitas et Filiatio, ita quod idem respectu diversorum sit Pater et Filius, quia potest esse Filius Patris sui, et tamen Pater Filii, quem generat, non tamen potest esse Filius Patris sui, et ipsius Pater, quia tunc idem produceret se, quod est inconveniens, 1. *de Trin. c.* 1. Spiritus sanctus autem est donum, inquantum connotat ejus processionem personalem, et est simul cum Patre et Filio, dator vel donator cujuslibet doni, quod datur creaturæ; nec est hoc inconveniens, quod sit dans et donum, vel datum respectu diversorum. Idem dans et datum diverso respectu.

11. Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod *donabile* dicitur uno modo, quod est aptum natum donari; alio modo dicit idem, quod est possibile dari. Nec sunt ista eadem, quia aliquod est possibile esse tale, quod tamen non est aptum natum esse tale; lapidem enim est possibile ferri sursum, et tamen non est aptum natum esse sursum, nec habet ad hoc aptitudinem. Corpus etiam neutrum, quod nec de se est natum ferri sursum, nec deorsum, ut corpus circulare, possibile est deferri deorsum et sursum. Secundum autem primum modum persona Spiritus sancti habet ex processione sua, et a proprietate personali aptitudinem, quia Spiritus sanctus procedit, ut amor donabilis; non sic Filius, sed ut verbum declarativum essentiæ Patris, et ideo non procedit Filius proprietate personali, ut habens aptitudinem, ut detur; procedit tamen penes secundum modum, ut possibilis dari a Patre, et a Filio, et a Spiritu sancto, et ita non sunt idem ut patet in exemplo præallegato. Filius datus est nobis, tamen non est proprie donum.

12. Ad quartum. Ad quartum, concedendum est quod Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo temporis initio de Patre Filioque processio, sicut dicit Augustinus 15. *de Trin.* et quod ista processio includatur in hoc nomine *donum,* non ut principale

significatum, sed ut connotatum.

Ad quintum. Ad quintum, dicendum quod illa est falsa, *quo Spiritus sanctus habet essentiam, eo est Deus*, quia processione habet essentiam, non tamen ea est Deus; nam non eo Pater quo Deus, neque eo Spiritus sanctus quo Deus, sicut patuit superius per Augustinum. Filius etiam nativitate habet essentiam, non tamen nascibilitate est Deus, sed deitate. Et cum probatur, personam habere essentiam est ipsam esse Deum, ergo eodem addito utrobique, quo persona habet essentiam, eo est Deus, nego consequentiam; sed est fallacia figuræ dictionis penes primum modum. Nam Ablativus quando construitur cum verbo adjectivo, construitur cum eo, vel in ratione principii activi, vel in ratione actionis et *fieri*, ut lignum habet esse calidum calore, vel igne, ibi iste Ablativus *calore* significat quod calor habitus in ligno sit principium calefactionis in ligno; cum vero dicitur, lignum habet esse calidum calefactione, construitur Ablativus in ratione factionis et *fieri*. Sed quando Ablativus construitur cum verbo substantivo, construitur cum eo in ratione principii formalis essendi, ut cum dicitur, lignum est calidum calore; et ita in proposito: *Spiritus sanctus habet essentiam processione*, construitur Ablativus cum verbo in ratione actionis, quasi in *esse* et *fieri*; sed cum dicitur: *Processione est essentia, et Deus*, significat ibi quod processio sit formalis ratio qua est Deus, quod non est, et sic est ibi fallacia figuræ dictionis ex simili terminatione.

[Filius nativitate habet essentiam, non tamen nativitate est Deus.]

[Regula Logica de ablativo constructo cum verbo adjectivo, actione, et verbo substantivo.]

13. Ad sextum, dicendum quod Spiritus sanctus dicitur donum creaturæ, et spiritus noster, secundum illum respectum, quem connotat ex sua processione, quia sicut *donum* primo significat respectum ad creaturam, connotando tamen æternam processionem, ita e converso Spiritus sanctus primo significat processionem æternam, vel personam illam constitutam, connotando respectum aptitudinalem ad creaturam; Filius autem ex processione sua, non significat respectum ad creaturam, nec illum connotat, quia naturaliter, et non per modum doni procedit. *Exit enim non quomodo datus, sed quomodo natus*, Augustinus 5. *de Trin. c.* 14.

[Ad sextum. Quare Spiritus sanctus dicitur noster, non tamen Filius.]

[August.]

Ad septimum. Ad septimum, dico quod Spiritus sanctus est dativus sui, quantum ad extra, nec iste respectus *doni* est proprietas ejus personalis, ut dictum est, sed tantum connotatum.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO I.

Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem?

Alens. I. *p. q.* 47. *mem.* I. D. Thom. I. *p. q.* 42. *art.* I. *et* 4. Henric. *quodlib.* 5. *quæst.* I. D. Bonav. *hic. art.* I. *q.* I. *et* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* I. *et* 2. *et* 3. Doctor *in Oxon. hic et d.* 31. *et quodl.* 6. *art.* 2. *Vide etiam* 8. *Met. q* I. Suarez I. *p. tract.* 3. *lib.* 4 *c.* 10.

1. Circa distinctionem decimam nonam quæritur primo: *Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem.*

Arg. primum negativum. August. Quod non. In Deo non est quantitas, 5. de Trin. c. 7. et 8. et lib. 9. c. 2. *Deus est magnus sine quantitate*; ergo neque in eo est magnitudo, neque genus, nec species, sed æqualitas est proprietas quantitatis.

Secundum August. Item, æqualitas non est perfectionis, ut probatur per Augustinum lib. 83. qq. q. 31. *Si omnia essent æqualia, non essent omnia.*

Tertium. August. Item, coæqualitas est relatio mutua, hîc enim est mutua, ut patet per Augustinum 6. de Trin. c. ultimo: *Imago si perfecta est coæquatur ei, cujus est imago, non illud suæ imagini.*

Ratio ad oppositum. Athanas. Contra, Athanasius in symbolo: *Coæternæ sibi sunt et coæquales*; et Magister in littera probat hoc specialiter per Augustinum *de fide ad Petrum c.* 2.

QUÆSTIO II.

Utrum æqualitas divinarum personarum præcise attendatur secundum magnitudinem, potentiam et æternitatem?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Juxta hoc quæritur: *Utrum æqualitas personarum divinarum præcise attendatur secundum magnitudinem, potentiam et æternitatem?* Quod non 2.

Arg. primum negativum. videtur. Æqualitas est proprietas propria quantitatis, ut patet in Prædicamentis; potentia non est quantitas; igitur secundum potentiam non attenditur æqualitas aliqua.

Secundum. Præterea, personæ divinæ sicut habent eamdem magnitudinem, potentiam et æternitatem, ita habent eamdem sapientiam, virtutem, et alias perfectiones simpliciter; igitur sicut sunt æquales in illis tribus perfectionibus, ita sunt æquales in sapientia, virtute, aliis perfectionibus; igitur non præcise consistit æqualitas divinarum personarum in illis tribus.

Ratio opposita. August. Contrarium patet per Augustinum *de fide ad Petrum c.* 11. et ponitur in littera: *Nullus horum, alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate,* etc.

QUÆSTIO III.

Utrum in divinis personis relatio æqualitatis distinguitur a relatione similitudinis et identitatis?

Vide Doctores citatos quæst. prima.

3. Juxta hoc quæritur: *Utrum in divinis personis relatio æqualitatis distinguitur a relatione similitudinis, et identitatis?* Quod non videtur. Augustinus 5. de Trin. cap. 7. *Non est aliud Deo esse, aliud magnum esse; sed hoc idem est illi esse, quod magnum esse, propter quod sicut non dicimus tres essentias, sic nec dicimus tres magnitudines;* igitur magnitudo non distinguitur in divinis ab essentia; ergo nec relatio æqualitatis fundata, super magnitudinem distinguitur a relatione identitatis fundata super essentiam et substantiam.

Arg. primum negativum.

Item, potest argui de similitudine, quia non est aliud Deo sapientem esse, et Deum esse; igitur non distinguuntur istæ relationes in divinis.

Secundum.

Contra, per Philosophum 5. *Met. text.* 19. patet quod sunt distinctæ relationes, nec sunt idem realiter; igitur in divinis non erit omnino eadem relatio.

Ratio opposita. Aristot.

SCHOLIUM.

Tribus quæsitis hîc respondet, præmissa tamen doctrina de triplici hac relatione identitatis, æqualitatis et similitudinis, quas ait præcise sumptas, fundari super fundamenta substantiæ, quantitatis et qualitatis, late tamen sumptas inveniri posse in quolibet ente. Deinde asserit quod nulla relatio communis limitata ad genus, est ponenda in Deo, sed quæ sequitur passionem convertibilem entis, vel nobiliorem disjunctam. Ex quibus resolvit, cum in Deo sit perfectissima magnitudo et unitas, in eo esse æqualitatem perfectissimam, quæ in his fundatur; de quo late quodl. 6. et infra dist. 31. explicat optime quare in Deo non est æqualitas secundum sapientiam, bonitatem, *etc.*

Hîc primo præmittenda sunt aliqua in generali circa relationes communes, et demum applicanda sunt ad solutiones prædictarum quæstionum. 4.

Quædam præmittenda.

Primo igitur sciendum quod secundum Philosophum. 5. *Metaph. text.* 20. istæ relationes habent tria fundamenta diversa, sed trium generum; identitas enim fundatur super unum in Substantia; æqualitas super unum in Quantitate; similitudo super unum in Qualitate; et sic habent tria fundamenta realiter, cum quibus concurrit unitas, sive ut ratio fundandi, sive non, nihil ad præsens de hoc. Quodlibet autem fundamentum istarum relationum potest accipi dupliciter, scilicet stricte et proprie ut tantum pro re de genere Substantiæ, Quantitatis vel Qualitatis; vel extense ad alia quæ non sunt de istis generibus. Et quod substantia sic possit extensive accipi, patet per Philosophum *primo Posteriorum Text.* 9. ubi accipit *substantiam* pro essentia. Explicans enim de primo modo perseitatis, in qua prædicatum est de essentia subjecti, dicit quod *substantia lineæ ex his est*, scilicet ex punctis. Et quod quantitas et passiones quantitatis ut *magnum* et *parvum* transferantur ad alia, patet per Philosophum 5. *Metaph. cap. de Quantitate*, ubi dicit quod *magnum et parvum secundum se quidem sunt quantitati passiones, transferuntur autem ad alia hæc nomina.* Hoc etiam patet per Augus-

Aristot. Tria fundamenta relationum.

Sumuntur late et stricte.

Aristot.

Aristot.

August.

tinum 7. *de Trin.* ubi supra: *In his, quæ non sunt mole magna, hoc est majus, quod est melius.* Hoc etiam patet de qualitate, quod transfertur ad alia per Philosophum, 5. *Metaphysicæ cap. de Qualitate*, ubi vult quod differentia substantialis cujuslibet rei uno modo dicitur qualitas. Certum autem est quod *unum* dicitur de aliis, quam de rebus de genere Quantitatis, quia convertitur cum ente; igitur fundamenta istarum relationum possunt esse communia aliis, quam rebus trium generum prædictorum; igitur similiter relationes fundatæ super fundamenta talia, possunt esse communes.

5. Quomodo fundant has relationes?

Unde sciendum est, quod quælibet res potest considerari, ut *quid est*, et sic potest esse fundamentum relationis communis identitatis vel diversitatis; vel potest considerari ut habet certum gradum perfectionis, et sic quantitatem quasi virtualem, et sic fundat relationes communes æqualitatis et inæqualitatis. Vel potest considerari ut habet formam aliquam, seu aliquam perfectionem formæ informantis, secundum quam dicitur *qualis*, et sic fundat relationes similitudinis et dissimilitudinis; et sicut fundamenta sunt transcendentia, sic et istæ relationes sunt transcendentes, ideo communes. Hoc autem patet per Philosophum, 10. *Metaphysicæ textu Comment.* 11. quia ait, quod quodlibet ens comparatum ad quodcumque, vel est idem sibi vel diversum, et sicut dicit de identitate et diversitate, ita possumus dicere de æqualitate et inæqualitate, similitudine et dissimilitudine, quod sunt transcendentia sicut subjecta et fundamenta earum.

Aristot. De quolibet ente dicitur idem vel diversum.

Dubium.

Et si quæratur, quomodo potest magnitudo esse transcendens vel æqualitas, et sic de aliis, cum non convertantur cum ente? Dicendum est secundum prædicta in isto libro superius, quod non tantum passio simplex convertibilis cum ente est transcendens, sed etiam passio disjuncta, et utraque pars illius passionis, ut actus vel potentia, sicut superius probatum est; et ideo cum quodlibet ens comparatum alteri sit idem, vel diversum, simile vel dissimile, æquale vel inæquale, ut declaratum est, omnia ista erunt transcendentia, prius convenientia enti quam dividatur in prædicta.

Solvitur.

6. Resolutio primæ quæstionis. In divinis non est ratio neque passio generis.

Secundo applicando ad propositum secundum singulas quæstiones, dico ad primam, quod in divinis nullum est genus, nec ratio generis, propter rationem limitationis, quam importat genus, ut superius ostensum est*; nec eadem ratione in divinis est aliqua passio generis, quia passio generis limitata est, sicut ipsum genus. Ideo prædictæ relationes, ut fundantur super fundamenta, quæ sunt res trium generum, nullo modo sunt in divinis, sed quatenus fundamenta eorum sunt transcendentia, et per consequens prout istæ relationes sunt transcendentes, prædicto modo ponendæ sunt in divinis. Quod primo patet ex hoc quod quando ens dividitur per aliqua, semper alterum illorum dicit imperfectionem, et alterum perfectionem, vel saltem non imperfectionem, ut patet discurrendo; tale autem quod dicit perfectionem, vel non imperfectionem potest poni in divinis; cum igitur inæqualitas, dissimilitudo et diver-

* d. 8. q. 5

Sunt tamen relationes transcendentes.

sitas in natura dicant imperfectionem, opposita eorum dicent perfectionem, vel saltem non imperfectionem ; igitur cum sint transcendentia, ut declaratum est, possunt poni in divinis.

7. *Probatur hæc doctrina.*

Hoc probatur sic : Habita ratione fundamenti, ut fundamentum est, et extremis relationis habetur relatio ; igitur habita magnitudine cum unitate et extremis distinctis, habetur relatio æqualitatis. Sed in divinis essentia correspondet magnitudini, habens omnem gradum perfectionis simpliciter, ut pelagus infinitum secundum Damascenum ; ista magnitudo communis est tribus personis cum summa unitate, quia non est diversa in suppositis, et supposita sunt distincta, ut supponimus per fidem ; igitur supposita in divinis maximam et verissimam habent æqualitatem in magnitudine ; et sic patet ad quæstionem primam.

Positis fundamento et termino ponitur relatio.

8. *Resolutio secundæ quæstionis.*

Ad secundam quæstionem dicendum, quod est ut sic, et est ut non, quia æqualitas præcise attenditur secundum illa tria in Prædicamentis. Nam in creaturis est duplex quantitas, continua scilicet et discreta ; et de quantitate discreta, quomodo ponenda sit in divinis, nihil ad præsens ; quantitas vero continua est duplex, permanens et successiva ; quantitati vero successivæ in creaturis correspondet æternitas in divinis ; omnibus vero quantitatibus continuis in terminis permanentibus correspondet magnitudo in divinis, quia omnes quantitates continuæ permanentes important magnitudinem. Patet de linea, superficie, corpore et de loco, quamvis non dicat aliam magnitudinem a superficie.

Quantitati successivæ correspondet in divinis æternitas, continuæ magnitudo.

Primum dubium.

Sed quomodo tunc in divinis poneretur æqualitas secundum potentiam, cum potentia in creatura non dicit quantitatem ?

9. *An sit in divinis æqualitas secundum potentiam ? Solutio.*

Respondeo quod magnitudo virtualis in divinis non tantum habet intelligi ut comparatur ad intrinseca, sed ut comparatur ad objecta extrinseca, respectu quorum debet habere vigorem, et unum sequitur ex alio, quia enim virtus in se magna est, ideo comparata ad objecta producibilia, dicitur esse potens et vigorosa, et ideo potentia non importat fundamentum alterius æqualitatis quam magnitudo. Unde potentia apponitur ad exprimendum quantitatem magnitudinis in divinis, et non aliam quantitatem a magnitudine, sed eamdem alio modo comparatam.

10. *Dubium secundum.*

Sed hìc est dubium, quod cum magnitudo transeat in essentiam, non videtur quod relatio fundata super magnitudinem sit alia a relatione fundata super essentiam ; similiter cum magnitudo dicat illimitationem perfectionis, et hoc includit quamlibet perfectionem in divinis, non videtur quod sit alia relatio fundata super magnitudine a similitudine, quæ fundatur super alias perfectiones.

Solvitur.

Respondeo, quod magnitudo in divinis non dicit attributum distinctum ab aliis, sed gradum intrinsecum, sive modum intrinsecum cujuslibet ; si enim non esset in divinis nisi unum attributum, ut sapientia, adhuc contingeret quærere de gradu perfectionis ejus. Unde si quælibet esset sine alia, adhuc ha-

Magnitudo est modus intrinsecus cujuslibet attributi.

beret certam magnitudinem intrinsecam formaliter infinitam. Ideo magnitudo in divinis non est unum fundamentum tantum, sed est unum fundamentum indifferens ; quod salvatur in quolibet fundamento similitudinis, quia in qualibet perfectione simpliciter includitur. Et ideo quot sunt perfectiones, tot sunt magnitudines sua magnitudine correspondente ; et ideo tot sunt qualitates quot perfectiones simpliciter ; ergo si infinitæ erunt ibi magnitudines, infinitæ erunt æqualitates. An autem sint relationes reales, vel non, dicetur post. Patet igitur quantum ad istam quæstionem secundam, quod æqualitas sufficienter in divinis consistit in duobus, magnitudine et æternitate, cointelligendo tertium, scilicet potentiam, modo quo dictum est.

Tot sunt magnitudines quot perfectiones.

11. Sed hîc occurrit aliud dubium : Si enim tot sunt magnitudines, et qualitates in divinis, quot sunt ibi perfectiones, et est unius rationis in divinis magnitudo et æqualitas, et ideo sequitur quod aliquod unius rationis, in divinis non sit de se *hoc*, sed quod plurificetur, et tunc destrueretur ratio superius posita *distinctione secunda* *; quare in divinis non possunt esse plura supposita unius rationis, quia quodlibet in divinis, quod est unius rationis, est de se hoc ; hujus enim contrarium nunc videtur esse dictum de magnitudine et æqualitate in divinis.

Dubium tertium.

* q. 7. n. 4.

12. Ad hoc dupliciter potest dici : Uno modo sic, quia nihil unius rationis potest plurificari in divinis, nisi præexigat alia plura alterius rationis, per quorum pluralitatem determinarentur illa, quæ sunt unius rationis ad certam pluralitatem ; hoc autem non contingit de divinis personis, ut patet, et sic tenet illa ratio ibi. Sed in proposito, æqualitas requirit distinctionem personarum et perfectionum, sive magnitudinum quæ sunt alterius rationis, sicut sapientia a bonitate.

Solvitur primo.

Alio modo potest dici, et forte melius et verius quod licet unitas concurrat cum fundamento æqualitatis, non tamen est fundamentum ita remotum, quin ex ejus diversitate diversificaretur æqualitas ; quod patet in relatione similitudinis. Sicut enim scientia distinguitur a calore, ita similitudo, quæ fundatur super unitatem in calore, non est unius rationis, imo alterius a similitudine fundata super unitatem in scientia. Et tunc dicetur in proposito, quod æqualitates non sunt unius rationis, sicut nec illa, super quæ fundantur, ut sicut magnitudo in sapientia est alterius rationis a magnitudine in bonitate et unitate, sive simplicitate, ita et æqualitas ad æqualitatem est alterius rationis, et tunc non sequitur quod aliquid unius rationis plurificetur.

Secundo. An æqualitas plurificatur in divinis.

Ad tertiam quæstionem per prædicta est dicendum, quod est ut sic, et est ut non, quod æqualitas in divinis distinguitur a similitudine et identitate, non enim tantum distinguitur æqualitas ab identitate et similitudine, quantum ista distinguuntur inter se, quia nec fundamentum ejus distinguitur a fundamentis illarum, sicut fundamenta illarum distinguuntur inter se, ut patet ex prædictis. Quia magnitudo, super quam fundatur æqualitas, non 13.

Solvitur tertia quæstio.

Non est tantum æqualitati a similitudine et identitate quanta harum inter se.

dicit nisi intrinsecum gradum, sive modum fundamentum identitatis et similitudinis, ut essentiæ, scientiæ, et aliarum perfectionum simpliciter; unde æqualitas non videtur simpliciter relationem aliam importare in divinis a similitudine et identitate, sed solum dicere perfectum modum utriusque relationis. Quod potest sic declarari : In creaturis, si sint duo alba, quorum unum est albius alio, illa utique sunt similia, licet non æqualia, non tamen erunt perfecte similia, nisi sint æqualia, et tunc æqualitas non dicet aliam relationem a similitudine illorum, sed dicet perfectum modum utriusque relationis, et dicit albedinem, quæ est fundamentum esse perfectum in utroque. Ita si secundum Arium et Maximinum in Patre esset major deitas, et minor in Filio, Filius esset similis Patri, sed non æqualis. Ponendo tamen secundum fidem quod deitas æqualiter sit in utroque, Filius perfecte est similis Patri, quia sibi omnino æqualis ; ideo sicut magnitudo dicit modum intrinsecum fundamentorum similitudinis, identitatis et æqualitatis, sic æqualitas dicit modum hujus relationis et illius, quia dicit utramque esse perfectam, et ideo non dicit omnino aliam relationem,

Equalitas on dicit liam relationem ı divinis npliciter b identite et silitudine.

14. Ad primam rationem principalem, dicitur quod species transfertur ad divina, quia dicit perfectionem, et non genus, quia dicit imperfectionem ; et ideo magnitudo transfertur ad divina, sed non quantitas.

Ad primum argumentum primæ quæstionis.

Sed hoc non valet, quia ponere quod aliquid manet alicubi secundum suam rationem, et non illud quod est de essentia ejus, maneat ibi, est ponere ipsum, et non ponere ipsum. Nec valet dicere quod species ponitur manere in divinis in ratione differentiæ, quæ dicit perfectionem, et hoc potest esse, licet genus non ponatur ibi, quia non est de ratione differentiæ. Sed hoc minus videtur valere quam primum, quia sicut genus est limitatum, ita et differentiæ ratio est limitata, et ideo ratio differentiæ non ponitur in divinis, sicut nec ratio generis ; ideo dico ad rationem, quod magnitudo, ut ponitur in Deo, non est species, nec passio alicujus generis, aut species, sed est transcendens et habens rationem infiniti, ut patet ex dictis.

Aliorum responsio rejicitur.

Ad aliud de æqualitate dicendum, 15.
quod æqualitas dicit perfectionem, vel præsupponit perfectionem in natura, vel saltem non dicit formaliter imperfectionem ; inæqualitas vero dicit imperfectionem. Si enim aliqua inæqualiter participant aliquam naturam, alterum illorum deficit ab habendo perfectionem illius naturæ ; sed nulla diminutio est in natura per hoc quod essentialiter habetur ab aliquibus, et hoc vult Augustinus *in libro de quantitate animæ*.

Ad secundum.

August.

Et ad probationem Augustini, dico quod inæqualitas in entibus universi est perfectio supplens imperfectionem, et ideo imperfectionem sibi annexam habet, unde est perfectio supponens imperfectionem, quia creatura non est capax tantæ perfectionis cum æqualitate naturarum in universo, sicut cum inæqualitate. Quia si non esset nisi una natura, non esset nisi una species, et tunc non esset tanta perfectio, quantæ creatura est capax, ideo

Cur inæqualitas creaturarum dicitur perfectio.

propter imperfectionem creaturæ supplendam, requiritur inæqualitas inter entia universi. Una enim species propter sui limitationem non est capax tantæ perfectionis, quantæ omnes; sed ubi est tota perfectio in uno ordine, ibi excluditur omnis inæqualitas, sic autem est in Deo.

16. Ad tertium. Ad aliud, quod *coæquari* dicit duas relationes, unam æquiparantiæ, et aliam disquiparantiæ, quæ importatur per verbum passivum et activum sibi correspondens. Prima relatio est æquiparantiæ, et ideo est mutua; secunda non, ut Pater assimilat sibi Filium, Filius non sibi Patrem. In hoc quod assimilat, sunt ejusdem naturæ, tamen cum principalitate respectu ejus, et sic intelligit Augustinus de imagine, 6 *de Trinitate*, exemplum, cum dicitur Pater assimilat sibi Filium, sic est de imagine.

Ad arg. primum secundæ quæstionis. Ad primam rationem secundæ quæstionis patet per dicta, quod æqualitas secundum potentiam non est tertia æqualitas, alia ab æqualitate secundum magnitudinem, sed explicat potentia virtutem magnitudinis in comparatione ad objecta, ut patet per supradicta.

17. Ad secundum. Aliud patet per prædicta, quod æqualitas in magnitudine non est ita una relatio sicut similitudo; nec fundamentum simpliciter distinguitur a fundamento, nec fundamentum ejus, quod est magnitudo, est ita unum, sicut scientia vel sapientia, aut aliæ perfectiones.

Ad arg. 3. q. Ad rationem quæstionis tertiæ patet etiam per dicta, quod æqualitas non est omnino alia relatio ab identitate et similitudine, sicut nec fundamentum a fundamento.

QUÆSTIO IV.

Utrum personæ divinæ sint in se invicem per circuminsessionem?

D. Thom. 1. *p. q.* 42. *art.* 5. *et hic q.* 3. *art.* 1. Henric. *quodlib.* 6. *q.* 1. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 3. Capreol. *q.* 1. *art.* 1. Gabriel *q.* 1. *art.* 1. Doctor *in Oxon. hic q.* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 16. Vasquez 1. *part. disputat.* 169.

Quod non, quia *primo Physicorum*: Si quodlibet esset in quolibet, entia essent maxime confusa, per Philosophum contra Anaxagoram; igitur, si quælibet persona esset in qualibet, esset confusio in personis. 1. Arg primum negativum Aristot.

Item, 6. *Physicorum text.* 2. indivisibile non distinguitur ab alio, nisi sit extra ipsum; cum igitur personæ sunt indivisibiles, si una esset in alia, non distinguerentur. Secundum Aristot.

Item, sequeretur quod esset ibi compositio, quia si essentia est in aliquo, et distinguitur ab illo, ibi est compositio; igitur si persona est in aliquo, et distinguitur ab illo, sequitur idem. Tertium.

Item, in quo est Filius in eo est filiatio; si in Patre est Filius, in Patre est filiatio; igitur Pater est Filius. Quartum.

Item, si in Patre est Filius, et Pater in Filio; igitur Pater in Patre, 4. Phys. cap. 2. *Aer est in igne, ignis in cœlo; igitur aer in cœlo.* Quintum Aristot.

Item, Filius exit a Patre; ergo non est in illo. Sextum

Oppositum Joan. 14. *Ego in Patre, et Pater in me est.* Ratio opposita.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici unam personam esse in alia, non secundum se totam, sed secundum partem, quæ etiam est aliquid alterius, id est, secundum essentiam, refutatur primo, quia sic Filius esset in Patre, quasi inhærens, sicut essentia. Secundo, personæ sibi insunt mutuo secundum eamdem rationem ; ergo non secundum partem. Tertio, proprietas communicabilis, non dicitur formaliter de persona, sed esse *in* per se competit formaliter essentiæ ; ergo non personæ.

2\. *Status quæstionis. Hilar.* Nota quod diversi sunt modi ponendi, omnes tamen in conclusione conveniunt, licet hoc ratio humana non capiat secundum Hilarium 7. *de Trin.* ideo tria sunt videnda. Primo, quis sit modus essendi *in* personarum. Secundo, quæ sit ratio essendi *in*. Tertio, si est ibi aliquis modus essendi *in* ex iis, quos ponit Aristoteles 4. *Phys. text.* 23. *Aristot.*

Opinio Henr. Quodl. 6. q. 5. Triplex modus essendi in alio. De primo dicit unus Doctor, quod aliquid *esse in* aliquo potest esse tripliciter ad præsens. Vel quod aliquid sit in alio, primo quia secundum se totum. Vel quod aliquid sit in alio secundum partem, et hoc dupliciter. Vel quia pars totius est in alio, tamen illud in quo est, non est aliquid ejus, ut pes avis est in laqueo, et laqueus non est aliquid ejus ; vel quia illud in quo est, est pars ejus, ut si poneretur quod duo monstra habeant aliquid commune, ut unum pedem.

Probat primo unam personam non esse in alio primo modo. Primo modo non potest una persona esse in alia, quod probat dupliciter : Primo, quando totum est in aliquo primo, quodlibet ejus est in eo, et quælibet pars æqualiter cum alia ; ergo si sic Pater esset in filio, æqualiter esset paternitas in Filio sicut essentia, consequens est falsum.

Probat secundo. Secundo arguitur sic : Quod est primo in aliquo, ambitur ab illo. Sed impossibile est intelligere quod idem primo sit ambiens se ; ergo sic non possunt duæ personæ esse in se invicem ; ergo persona est in persona secundum partem. Aut ergo secundo modo, quia aliquid ejus, et tamen illa pars nihil est ejus cui inexistit ; sed sic persona esset relatio, oportet quod tertio modo secundum partem sit in alia.

Sed de persona in qua est alia, dicit ille Doctor quod una persona est primo, in qua est alia, quia secundum totam rationem ejus habet rationem continentis. 3.

Impugnatur Henr. Contra, quandocumque aliquid est in aliquo per partem, idem modus convenit parti, et toti per partem, sicut patet, albedo est in homine per faciem, ideo idem modus convenit faciei, et toti homini per faciem ; ergo si Filius sit in Patre primo, ita est Filius, ut quasi inhærens Patri sicut essentia.

Replica Dicitur quod major est vera de isto, quod est proxima ratio essendi *in*, sic non est essentia cum relatione.

Rejicitur primo. Contra, illud destruit principale propositum, quia quando aliquid est *in*, secundum totam entitatem ejus primo, tunc est primo *in*, sicut risibile non competit parti primo, sed toti ; ergo si proxima ratio essendi est essentia cum proprietate, sic erit *in*.

Secundo. Relatio inassistendi eodem modo convenit utrique extremo. Item, esse *in*, in proposito non potest intelligi ad se, quia sic Pater esset in Patre ; ergo dicit relationem non originis (quia sicut Pater

est in Filio, sic e contra, non sic est de relatione originis), ergo oportet quod sit relatio communis ; ergo convenit secundum eamdem rationem utrique extremo ; ergo non secundum partem inassistit ; ergo secundum totum est illud cui inassistit.

Tertio. Item, proprietas personæ, secundum quod est ita communicabilis, nullo modo dicitur formaliter de persona ; sed *esse in* dicitur formaliter de essentia ; igitur non formaliter de persona.

SCHOLIUM II.

Prænotando quomodo quædam prædicata conveniunt subjecto et singulis partibus ejus, ut calidum igni, et alia nulli parti subjecti, quia partes non habet, ut risibile homini ; vel si convenit partibus non ita primo, nec æqualiter, ut agere compositi, quod prius et perfectius convenit formæ quam materiæ. Resolvit circuminsessionem, de qua hîc esse, inexistentiam unius subsistentis in alio subsistente præsentialiter et intime ; ita Hilarius.

4. Unam personam esse in alia quid est ? Quantum ad modum, quo ponitur una persona in alia, sciendum est secundum Hilarium, 7. *de Trinitate versus finem*, quod una persona est in alia, non ut aliud in alio, ut corpus in corpore, sed ita inesse ac subsistere ut in subsistentente insit ; ergo secundum ipsum, una persona ita est in alia ut subsistens in subsistente. Subsistere vero primo competit personæ, ut generare et generari primo competit supposito et toti, et non quia alicui parti primo competit ; igitur esse *in* ex parte utriusque extremi primo convenit personæ, et non primo convenit alicui, quod est in persona.

Resolutio. Dico igitur, quod una persona est in alia non per informationem, quomodo illud cui aliquid inest, denominatur ab inexistente, sed per mutuam præsentiam spiritualem, qua subsistens est in subsistente distincto.

5. Quædam enodanda pro solutione opinionis Gandavensis. Pro solutione tamen primæ rationis Gandavensis est sciendum quod prædicatum quod primo convenit toti, aliquando convenit homogeneo, et tunc tale prædicatum convenit cuilibet parti, quia quælibet pars est ejusdem naturæ cum toto, sicut loquitur Philosophus de moveri primo 7. *Physicor. text.* 1. *et* 2. Aristot. *Totum*, inquit, *non movetur a se ipso primo, quia parte quiescente non movetur totum.* Aliquando vero prædicatum, quod primo inest alicui, non inest homogeneo, et hoc, vel quia non habet partes illud, cui proprio inest ; vel est totum heterogeneum, et tale prædicatum quod convenit tali toti, vel non convenit alicui parti, vel si aliquo modo convenit uni parti, et non alteri, hoc est, quia una pars magis est ratio quare tale prædicatum convenit toti quam pars alia.

Utrumque exemplificatur. Exemplum primi, triangulus primo habet tres, vel homo est risibilis. Exemplum secundi, quando principium magis est unius partis quam alterius, ut patet de actione, quæ convenit toti primo, quia ejus causa magis est forma quam materia ; similiter de *intelligere*, quod primo convenit homini magis per animam quam per corpus.

Ad primum Gandavensis. Ideo major illa Gadavensis, est neganda propter duo : Nec enim oportet quod illud, quod convenit toti primo, conveniat parti ; nec etiam dato quod conveniat, oportet

quod æqualiter. Vel si detur major in proposito, et quod essentia est *in*, vel quod pars est Deus, non sequitur, ergo Pater est Filius, sed est æquivocatio de *esse in*.

secundum. Ad aliam rationem de *ambire*, dico quod ita impossibile est quod eadem pars sit primo contenta, et cum alia parte sit primo continens idem, sicut totum primo esse in se. Ideo dico quod non tenetur quod persona est in persona per continentiam, ita quod una sit ambiens aliam, sed sicut si duo Angeli essent idem, et tamen distinguerentur æqualiter, quia essentialiter distinguerentur, etenim spiritualia non distinguuntur per *ubi*.

persona non tinetur alia.

SCHOLIUM III.

Rationem inexistendi unius personæ in alia, non esse solam essentiam, alias Pater esset in se ; neque solam relationem, quia sic personæ non uniformiter inessent sibi invicem ; et si, per impossibile, Deus produceret alium Deum, non esset in eo, quod est falsum ; ergo ratio hujus inexistentiæ, est essentia simul cum relatione. Exemplis appositissimis explicat inexistentiam personarum in se invicem.

6. De secundo principali, quæ est ratio essendi *in* unius personæ in alia, dico quod non est essentia, sic enim Pater esset in Patre ; neque relatio, quia non relatio originis, cum ipsa sit alterius rationis in extremo, et personæ uniformiter sunt in se invicem.

ratione udi in. obatio ima.

unda. Item, si, per impossibile, Deus produceret alium Deum, non esset sic in eo, sicut una persona in alia, secundum Damascenum *lib.* 1. *Orthod. Fid.* 5. *cap.* dicentem : *Si essent duo dii non possent esse simul*, et si essent duæ relationes originis, neutra esset in alia.

masc.

Tertia. Item, impossibile est, fundamentum necessarium esse in aliquo, nisi relatio, cujus necessario est illud fundamentum, sit in eodem ; sed si neutra persona posset esse in alia, etc.

Quarta. Item, in creaturis activi ad passivum est relatio originis et tamen neutrum est in alio.

7. Replica. Dices, relatio est sufficiens ratio uni personæ essendi in alio ; tum quia relativa sunt simul ; tum quia generatio est immanens ; igitur terminus ejus.

Rejicitur quoad primum. Primum non valet, quia æquivocatio est de *simul*, quia simultas relativorum æque salvatur, si unum album esset hîc, et aliud Romæ, sicut si ambo essent hîc ; non sic de simultate personarum æquivocatur, ergo simultas.

Quoad secundum. Generatio an sit immanens actio. Nec valet secundum, quia dictum est superius *, quod generatio non est sic immanens, quod terminus ejus sit immanens ; et si daretur quod sit, adhuc non concluderet Patrem esse in Filio, neque in Spiritu sancto, nec etiam Filium in Spiritu sancto.

* d. 7. q. 2. n. 6.

Essentia simul cum relatione est ratio essendi in. Ideo dico quod neque essentia sola est ratio essendi *in*, neque relatio sola, sed totum, puta essentia cum relatione, sicut in creaturis nihil idem dicitur simile sibi ; sed ad similitudinem requiritur distinctio, neque hoc sufficit ut sint distinctiva simillima ; ergo requiritur alia unitas ; sic ergo utrumque requiritur, et sic in proposito, nec relatio, nec essentia est præcisa ratio.

Dices, quod principalius essentia est ratio essendi *in* ; dico quod essentia est illud fundamentum propter quod non potest non inesse relatio, ubi essentia inest.

8. Quid sit modus essendi in divinarum personarum.

De tertio articulo dico quod iste modus essendi *in* non est aliquis illorum, quem ponit Philosophus, sicut patet discurrendo, sed est cuilibet dissimilis magis quam similis. Exempla tamen possunt poni ad hoc, per quæ aliqualiter possumus melius concipere illum modum essendi.

Explicatur exemplis. Deus tripliciter inest omnibus.

Primum exemplum est de illapsu, Deus inest omni creaturæ tripliciter : Primus modus est per præsentiam, et est illapsus ; ista præsentialitas includit Deum sicut in cœlo. Secundus est per potentiam et manutenentiam. Tertio concipimus præsentiam sine manutenentia, sic est præsens per essentiam.

Secundum exemplum.

Aliud exemplum, Angelus est cum corpore, et corpus cum alio corpore glorioso, et pone identitatem naturæ, sic in proposito.

Tertium.

Tertium exemplum, si ponantur duo Angeli idem in natura, et circumscribendo locum, esset ibi præsentia similis mutua.

Quart

Quartum exemplum est de potentiis animæ, si sint idem essentiæ, quod credo, et habeant aliam distinctionem, prius in re ante operationem intellectus, est ibi identitas naturæ, et tamen distinctio realis potentiarum.

9. Ad primum principale.

Ad primum principale de Anaxagora, dico quod si dicit, si quodlibet esset totum in quolibet, entia essent maxime confusa, verum est; sed non sic est persona in persona.

Ad secundum. * In Oxon. d. 2. q. 9. a n. 9.

Ad aliud de *sexto Physicor. patet* 2. *libro*, * indivisibile non posset distingui ab indivisibili, nisi esset extra ipsum, quod si verum est, hoc est quia indivisibilia in corporibus respiciunt situm ; sed indivisibilia spiritualia non minus differunt in eodem loco, quam in alio et in alio.

Ad tertium

Ad aliud dico, quod non est simile quod divinitas non est in aliquo, nisi sit formaliter aliquid ejus ; sed persona est in alia, tamen non est aliquid ejus ; ideo sequitur quod si essentia est in aliquo, et distinguitur ab illo, quod ibi est compositio, non sic de persona.

Ad quartum. Aristot

Ad aliud *in quo est filius*, etc. Dico secundum Philosophum 3. *Top. cap.* 4. distinctio non valet, ubi alterum membrum est incongruum, si ibi tantum determinatur ad unum. Ideo de virtute sermonis non est hæc distinguenda : *filiatio est in Patre*, quia non præmittitur de virtute sermonis quod abstractum sit in aliquo, nisi formaliter, et tunc nego hanc : *In quo est filius, in eodem est filiatio*, quia non potest sic accipi in respectu filiationis, quomodo in respectu Filii ; vel aliter potest dici, si conceditur quod abstractum potest esse in aliquo, licet non formaliter, concedendo quod filiatio est in Patre, sicut Filius, et non sequitur ulterius, *ergo Pater est Filius*.

An hæc conceda, in q est filius et filiati

Ad quintum

Ad aliud, in regulis æquiparantiæ non tenet, nisi procedendo, et hoc gratia materiæ, sed convertendo non tenet respectu alterius a se ; et sic arguit Philosophus, 4. *Physic*. Unde bene sequitur : Socrates est similis Platoni, et Plato Ciceroni ; ergo Socrates est similis Ciceroni, non variata similitudine, sed nunquam convertendo, igitur Socrates est similis Socrati.

Ad sextum

Ad aliud, quod Filius exit a Patre generatione passiva, et tamen est in eo, et e contra per mutuam præsentiam.

QUÆSTIO V.

Utrum in Deo sit aliqua ratio totalitatis aut majoritatis?

D. Bonav. *hic p.* 2. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Henric. *in summa artic.* 43. *quæst.* 2. Richard. *hic art.* 3. *quæst.* 2. Ægid. *princ.* 2. *quæst.* 1. Brulefer. *quæst.* 6. Petrus de Tarantasia *quæst.* 7. *et* 8.

1. gum. num. masc. Quod sic videtur. Damascenus lib. 4. Fid. Orth. c. 6. *Confitemur omnem deitatem*, etc. Sed non accepit ibi *omnem* syncategorematice, quia non sunt plures deitates; igitur categorematice, ut sit sensus, *totam deitatem*; igitur in Deo est ratio totius.

un- m. anas. Item, in Symbolo Athanasii: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt*, etc.

tium. bros. Item Ambrosius in hymno: *In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater.*

rtum. ilar. Item, quod sit in divinis majoritas, arguitur per Hilarium *lib.* 3. *de Trinitate in principio*, quod in Deo est majoritas intrinseca; et habetur in littera.

ntum. Item, omne infinitum est majus non infinito; essentia Dei est infinita, relatio non est infinita; igitur in Deo est aliquid majus alio.

tum. Item, quod in Deo sit totum universale arguitur; tum quia Deus prædicatur de pluribus, quod est ratio universalis; tum quia per Damascenum *lib.* 3. *de Orth. c.* 6. commune, substantia est; particulare vero hypostasis. Similiter numero et non natura dicuntur differre hypostases, et ponitur in littera.

imum. Item, quod ibi sit materiale principium, sive totalitas essentialis, arguitur, quia distinctum quod producitur de aliquo, quod est indistinctum, producitur de eo, quasi de principio materiali; sed Filius producitur de substantia Patris, quæ est indistincta in Patre et Filio; igitur, etc.

Contra primum, omne totum est majus sua parte; sed in divinis nec est majus, nec minus, secundum Athanasium in Symbolo; igitur, etc. 2. Arg. negativum primum.

Contra secundum, quod ibi non sit majoritas, Augustinus 8. *lib. de Trinitate cap.* 1. et ponitur in littera: *Non solum Pater non est major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul, aliquid majus sunt quam Spiritus sanctus.* Secundum. August.

Contra tertium, quod ibi non sit totum universale, Augustinus 7. *de Trinit. cap.* 6. et ponitur in littera: *Essentia divina non est materia trium personarum tanquam secundum commune eamdemque naturam, tres personæ dicantur esse una essentia.* Tertium. August.

SCHOLIUM.

Quatuor articulis tria dicit Doctor. Primum dictum: In divinis est totum quoddam contentivum plurium, quorum quodlibet est ipsum non totum proprie dictum constans partibus. Secundum: In divinis non est majoritas, videretur tamen esse, ponendo relationes dicere perfectionem, quia sic tota Trinitas esset perfectior una persona. Tertium dictum: In divinis non est universalitas, quia quidquid est ibi, est de se hoc; est tamen ibi quod est perfectionis in universali, scilicet communicabilitas et illimitatio, seclusa ejus imperfectione, scilicet potentialitate et divisibilitate. Quartum dictum: In divinis non est totum essentiale ex partibus, quia ibi non est materia, neque ratio materiæ, neque aliquid potentiale.

Respondeo, quod hic sunt quatuor declaranda, sicut quatuor propo- 3. Perfectum et totum

differunt, et conveniunt. Aristot. nuntur in quæstione. Quantum igitur ad articulum primum de totalitate in generali, dico quod secundum Philosophum *tertio Physic. textu* 64. totum et perfectum sunt idem, vel consequuntur se ; differunt tamen, quia res dicitur perfecta, cum non caret aliquo pertinente ad suam perfectionem, sed habet terminum suæ perfectionis. Unde dicitur perfectum, quod pertingit ad finem, sed totum non dicitur habere finem ; sed quod contineat aliqua, respectu quorum est totum ; stricte autem accipiendo *totum*, illa quæ in toto continentur dicuntur partes, et sic *totum*, proprie sive stricte accipiendo ipsum, est correlativum partis.

Duplex acceptio totius.

4. Verumtamen quia totum includens rationem perfecti, non dicit de se imperfectionem, sicut pars, ideo generalius accipiendo *totum* quam ut partem habet pro correlativo, dicitur totum non solum continendo aliqua, ut patet, sed continendo alia quæcumque sunt aliquid ejus. Unde *totum* dicitur respectu quorumcumque quæ sunt in ipso, sive sint partes quæ non sunt ipsum, sive non sint partes, non tamen sunt ipsum, et sic totum transfertur ad divina, generalius accipiendo *totum*, quam ut habet partem pro correlativo. Nam correlativa, quæ in creatis dicunt perfectionem, possunt transferri ad divina, licet non e converso eorum opposita.

Quomodo ponitur ratio totius in Deo ?

Exemplificatur. Quare non ita passim posterius dicitur in divinis sicut prius. Hilar.

Exemplum, ratio *prioris* transfertur ad divina. Unde dicitur Pater prior esse origine Filio, sed non ita passim transfertur *posterius* ad divina. Non enim ita passim conceditur quod Filius sit posterius Patre origine, sicut et Hilarius concedit Patrem esse majorem Filio, licet non concedat Filium esse minorem Patre. Sed totum primo modo prout habet partem pro correlativo, dicit limitationem, compositionem et dependentiam respectu partium, quas continet, quarum nulla est ipsum. Non sic autem concedendum est rationem totius esse in divinis, sed totum quod non dicit continentiam partium, sed aliquorum, quorum quodlibet est ipsum, ut pelagus infinitum ; sic conceditur esse in divinis, et ratio est : Deus enim non est simplex simplicitate punctuali, sed immensa, et quia Deus simplex est, ideo quidquid est in ipso, est ipsum ; et quia est quoddam immensum sicut pelagus infinitum omnia capiens, ideo plura continet. Ideo Deus est tale totum, cui non repugnat simplicitas, quia omnia quæ continet sunt ipsum totum, ut sic correlativum ejus non sit pars, sed aliquid totius. Unde omne totum, qualitercumque acceptum, refertur ad aliquid sui, non tamen sicut ad partem.

Deus n[on] est si[m]plex si[m]plicita[te] punctua[li].

5. Si vero quæratur, cujusmodi est totum illud ? dico quod non invenitur omnino simile totum in creaturis, quia in creatura si inveniatur simplicitas, non est ibi immensitas ; et si in creatura sit aliquo modo immensitas vel pluralitas, illa includunt compositionem, et non omnimodam simplicitatem. Assimilatur tamen toti virtuali in creaturis, quale totum est in anima respectu suarum potentiarum. Hoc, ut mihi videtur, vult dicere quidam Doctor * in illa quæstione hujus distinctionis, ubi quærit, si est ponenda in Deo totalitas integritatis? Dicit enim in

Quale hoc tot[um].

* S. Bo[n]. citatus prin[cipio] quæs[t].

prædicta quæstione, quod *totum* uno modo dicitur absolute, et sic *totum* idem est quod perfectum; alio modo dicitur *totum* per comparationem ad partem. Primo modo est ponere totalitatem in divinis; secundo modo non. Non autem intelligo quod intelligat *totum* dici absolute, ita quod non referatur, quia hoc non est esse *totum*; sed dicitur absolute absolvendo ipsum a respectu ad partem, et sic vere dicit quod non ponitur in Deo.

esolutio ecundi rticuli. divinis ulla est ajoritas. Quantum ad secundum articulum, dico quod in divinis nulla persona est major alia, quoniam secundum Hilarium tertio de Trinitate in principio: *Pater dat totam essentiam Filio;* igitur omnem perfectionem quæ fundatur in essentia; igitur nulla persona est major alia in perfectione. Nec ratione relationis, quia habere aliam relationem non est habere aliam perfectionem, quia relatio non est in se perfectio; quod probatur primo ex perfectione simpliciter. Nam secundum Anselmum in Monol. *Perfectio simpliciter est, quæ in quolibet melius est ipsum, quam non ipsum.* Quod est sic verum, sicut alias dictum est*, quod in quolibet supposito non determinato ad naturam, melius est ipsum quocumque alio sibi incompossibili, quod non convenit in aliquo divino supposito, quia tunc aliqua perfectio esset in una persona, quæ non esset in alia.

Relatio on dicit erfectionem. 7. q. 1.

7. Evasio. Dicetur forte, quod hoc non sequitur, quia persona alia habet, vel habere potest aliam relationem æqualem relationi alterius personæ; et ideo non sequitur unam personam esse perfectiorem alia, quamvis aliam relationem habeat, quæ est perfectio simpliciter.

Contra, sicut arguit Damascenus lib. 1. fid. Orth. c. 5. *Si essent duo dii, neuter esset perfectus,* quia unus haberet perfectionem, quam non haberet alius. Nunc autem hoc non concluderet secundum responsionem prædictam, quia dicetur sibi quod alius Deus habet perfectionem æquivalentem perfectioni alterius Dei, quamvis non eamdem. Vult igitur quod ex hoc, quod alia perfectio est in alio, quod neuter sit perfectus, sicut arguitur in proposito de relationibus personarum, si sint perfectiones. Damasc. Rejicitur primo.

Item, saltem si relatio sit perfectio, una persona aliquam perfectionem habet, quam non habet alia. Et arguitur sic: Quod habet omnia propria cum alio, et cum habet infinitam perfectionem ultra, est perfectius; sed Pater habet relationes æquales cum Spiritu sancto, et habet aliam relationem, ut spirationem activam, quæ ponitur perfectio simpliciter; igitur Pater esset perfectior simpliciter. 8. Secundo.

Confirmatur, Pater habet secundum omnes, quatuor relationes; non autem Filius et Spiritus sanctus; igitur si relatio esset perfectio, Pater esset perfectior aliis personis. Confirmatur.

Item, facta abstractione in divinis, unum non prædicatur de alio per identitatem, nisi utrumque sit perfectio, vel alterum; et si utrumque vel alterum sit perfectio infinita, unum prædicabitur de alio in abstracto. Unde hæc est vera: *Sapientia est veritas,* quia utraque est perfectio, et similiter *sapientia est paternitas,* quia altera est perfectio infi- 9. Tertio. Ut prædicatio abstractorum sit identice bona unum saltem illo-

rum debet esse infinitum. nita; sed hæc est falsa: *Generatio est spiratio*; igitur neutra importat de se perfectionem. Ideo relatio in Deo non dicit formaliter perfectionem, tamen propter identitatem relationum ad essentiam, quælibet est per identitatem infinita. Nec credo aliquem Doctorem dixisse contrarium, quin isto modo possit exponi. Sic igitur nulla est majoritas virtualis in una persona quæ non sit in alia.

10. Resolutio tertii articuli. In divinis non est totum universale. Probatur primo.

Quantum ad tertium articulum, dico quod in divinis non est totum universale, quia quod est commune realiter, non est universale. Sed Deus est communis realiter tribus personis, quia idem realiter cum illis; igitur etc. Major probatur, additur enim primo ibi *commune realiter* pro natura, quæ si sit communis secundum rationem, vel non, habet locum *distinctione* 23. Universale enim habet duas conditiones perfectionis, et alias duas imperfectionis, quia universale importat esse communicabile et esse illimitatum, sicut per oppositum, suppositum est incommunicabile et limitatum. Alias conditiones imperfectionis importat, scilicet quod sit divisibile et potentiale, sive determinabile, quia in isto supposito determinatur ad hoc, et utrumque est de per se de ratione universalis.

Perfectio universalis ex duplici capite sicut et imperfectio.

11. Secundo.

Tunc arguitur sic: Nullum universale est de se hoc: quodlibet essentiale in Deo est de se hoc; ergo nullum essentiale in Deo est universale. Major est manifesta, quia quando aliquid est de se hoc, ita est determinatum, quod non potest determinari; tale autem non est universale, quia universale ex hoc, quod universale natum est determinari ad suppositum. Minor est manifesta, quia non est plurificabile aliquod essentiale in divinis, et probatum est supra, propter quod dicit Damascenus *lib.* 3. *de fide orth. c.* 6. quod *proprietates non determinant naturam, sed hypostases*. Unde relationes advenientes non faciunt naturam esse communem, sicut si albedo adveniens Socrati constitueret ipsum in genere Qualitatis, Socrates tamen non esset communior. Ita relationes advenientes essentiæ non faciunt essentiam esse communiorem, nec aliquam communitatem sibi tribuunt, sed est de se hoc ante adventum illarum, et est proprius *quis* hujusmodi entis formalis, quod est deitas. Nec tamen ponam suppositum, homo enim est proprium *quid*, aut proprius *quis* humanitatis, et tamen non est suppositum; plus enim requiritur ad rationem suppositi, ut alias patebit.

Quidquid est de se hoc est indeterminabile.

Damasc.

Relationes non reddunt essentiam communiorem.

Quantum ad quartum articulum, dico quod non est ibi totum essentiale ex partibus essentialibus, ut ex materia et forma, quia essentia non est in potentia, nec formabilis, nec forma alterius; hoc enim poneret in Deo compositionem et limitationem. Unde non est materia nec ratio materiæ, sive potentiæ ad recipiendum. 12.

Neque totum essentiale ex partibus, est in divinis.

Sed hic est unum dubium: Nam omne absolutum secundum se conceptum, quod est aptum natum habere relationem, videtur in potentia secundum se conceptum ad illam. Sed essentia prout secundum se concipitur, est apta secundum se, et nata habere relationem, et nunc de se habet; igitur est in potentia ad illam.

Dubium.

q. 2. n. 6. olvitur.

Dico ad hoc, secundum quod *in quinta distinctione** dictum est, quod in Deo non est materia, nec quasi materia, nec ratio materiæ transfertur ad divina. Unde quidam Doctor* in *hac distinctione in quæstione*, qua quæritur, *an in personis divinis sit materiale principium*? dicit in pede quæstionis, in Deo nullo modo, nec vere, nec transsumptive reperitur materiale principium, et concedit in sequenti quæstione, quod in Deo sit proprie *quid*, sive *quis* et *quo*.

. Bonav cit.

13. esolutio dubii.

Ad dubium igitur dicendum quod si intelligam aliquid aptum natum recipere relationem, tunc verum est quod est in potentia ad relationem; sed essentia divina non recipit relationem, nec est in potentia receptiva aliqua, sed dat relationi *esse*, etiam et subsistere in persona. Exemplum est de anima in primo instanti, quo intelligitur infundi, non intelligitur recipere aliquid a corpore, ut a partibus corporis, sed ut daret *esse* partibus corporis; unde non debet intelligi essentia sub relationibus, ut superficies substrata albedini, sed ut anima infinita dans *esse* cuilibet parti, non tamen informatione.

ssentia vina dat elationi esse et bsistere. Damasc.

Et quod dicunt innitentes priori rationi, quod essentia non est in potentia objectiva, nec subjectiva, sed in potentia receptiva; hoc nihil est, quia si relatio sit actus, quod est in potentia ad relationem, ut eam habet, est potentia receptiva, vel subjectiva. Unde potentia receptiva non est aliqua tertia potentia a potentia subjectiva et objectiva.

oteutia ceptiva on est a ab objectiva, subjectiva.

Ad argumenta patet per dicta. Quod enim dicitur, quod omne infinitum est majus finito, verum est; sed relatio non est finita, nec infinita, omne enim finitum importat imperfectionem et limitationem, et non sequitur si non est infinitum, ergo est finitum, ut superius dictum est. Si tamen accipiatur, quod omne infinitum est majus non finito, falsum est, quia non est comparatio secundum majoritatem nisi inter quanta virtutis vel molis; relatio vero nullam virtutem perfectionis importat. 14.

Ad primam rationem principalem.

Ubi non est quantitas virtutis vel molis ibi nulla majoritas.

Quod autem dicitur quod illud, quod dicitur de pluribus est universale, verum est, si sit unum secundum rationem in eis, quia universale est aptum natum determinari, quod non contingit in proposito, ut dictum est.

Ad secundam.

Quod vero arguitur, quod Filius est de essentia, dicendum est quod secundum Augustinum *lib.* 2. *contra Maxim. c.* 6. non reperitur quod persona sit de substantia, quia non dicimus tres personas ex eadem essentia, licet conceditur quod Filius sit de substantia Patris, ubi non notatur materia, sed originis consubstantialitas, ut superius in isto libro* fuit dictum. 15.

Ad tertiam August.

* d. 5. q. 2.

Ad alia patet responsio per dicta.

DISTINCTIO XX.

QUÆSTIO I.

Utrum personæ divinæ sint æquales in potentia?

Alens. I. *p. q.* 27. *memb.* 5. D. Thom. I. *p. q.* 42. *art.* 6. Richard. *ibid.* D Bonav. *hic q.* I. Ægid. *q.* 2. Durand. *ibid. q.* I. Doctor *in Oxon. hic q. unico. Vide eum in Phys. q.* 14. *et* 15. Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 4. *c.* 9. Vasquez I. *p. disp.* 169.

1. Argumentum negativum. Richard. Circa distinctionem vigesimam quæro: *Utrum personæ divinæ sint æquales in potentia?* Quod non, arguitur per rationem Richardi, *primo de Trin. c. ultimo*, qua probat quod non possint esse plures dii, quia unus faceret alium nullipotentem; sic arguitur de personis, ut patet alibi.* (* In Oxon. dist. 2.)

Confirmatur. Confirmatur ista ratio: Pater prius ordine originis habet actum volendi quam Filius; igitur præhabet velle ad productionem creaturarum. Si igitur Filius eodem *velle possit* producere creaturas, sequitur quod Pater, ut vult aliquid extra, determinet Filium ad volendum illud esse; igitur Filius non liberum vult illud.

Ratio opposita, August. Contrarium patet ex Augustino 2. *de fide ad Petrum c.* 2. et etiam contra Maximinum, ut in littera.

QUÆSTIO II.

Utrum potentia generandi Filium per se pertineat ad omnipotentiam?

Vide Doctores citatos quæst. præcedenti.

Juxta hoc quæritur, utrum potentia generandi Filium per se pertineat ad omnipotentiam? Quod sic, arguitur per Augustinum 3. libro, contra Maximinum: *Si Pater est omnipotens, potest generare Filium*; patet alibi.* 2. Arg. primum affirmativum. (* In Oxon. hic q. un. n. 1.)

Item, ad omniscientiam pertinet scire generationem Filii; igitur ad omnipotentiam pertinebit posse generare Filium. Consequentia patet per simile, sicut hoc ab hoc, etc. Secundum.

Contra, Athanasius in symbolo: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius*, etc. sed Filius non potest generare; ergo, etc. Ratio ad oppositum. Athanas.

SCHOLIUM I.

Præmissa distinctione potentiæ activæ æqualis secundum intensionem et extensionem, probat secundum utramque æqualem esse in omnibus personis divinis. De variis potentiæ acceptionibus videri potest Doctor d. 2. q. 2. et d. 7. q. I.

Respondeo ad quæstionem primam, quod potentia, quæ ponitur in Deo, non est passiva, sed activa, potest intelligi secundum extensionem, vel secundum intensionem; 3. Decisio primæ quæstionis. Potentia activa una exten-

siva, intensiva altera. utrumque enim potest esse sine alio. Exemplum primi, de charitate magna et parva, qua sunt æquales secundum extensionem, quia ad omnia digibilia ex charitate, non tamen secundum intensionem. Exemplum secundi, de calore generato, quia est æquæ perfectionis cum calore generante, non secundum extensionem, quia non potest calor generatus in generationem sui, nec in generationem caloris prioris, a quo generabatur.

4. Personæ divinæ sunt æquales in potentia extensive et intensive. Ad propositum dico, quod personæ divinæ sunt æquales in potentia secundum intensionem illius potentiæ, quia quidquid ponitur in illa potentia activa, qua aliquid producitur secundum propriam magnitudinem, æque ponitur in omnibus tribus personis, ut patet *distinctione decima nona**. Sunt etiam æquales in potentia secundum extensionem, quia illa, ad quæ est extensio hujus potentiæ, sunt effectibilia respectu quorum principium productivum æqualiter in tribus personis. Probatio. Probatio : Principium perfectum agendi in quolibet supposito, quod prius est, quam terminus ejus producatur, potest esse principium agendi illi supposito, ut sic suppositum tale posset agere illo principio. Sed potentia qua producitur aliquod effectibile, prius est in tribus personis, quam intelligatur aliqua creatura produci; ergo quælibet persona eam potest producere illo principio activo. Minor habet probari in illa quæstione : *An productio ad extra necessario præsupponat productionem ad intra,** breviter tamen nunc probatur sic : Necessarium ex se prius est non necessario ex se ; sed quidquid est in divinis est necessarium ex se, quod autem producit ad extra, non est necessarium ex se ; tale enim est effectibile et possibile, capiens *esse* post *non esse* ; igitur principium quo producitur aliqua creatura, prius habetur a tribus personis, quam aliquid producatur ad extra ; igitur, etc.

* q. 1.

* In 2. d. 1. q. 1.

Ad rationem in contrarium dicendum est, quod *velle* prius habetur in tribus personis, quam transeat super quodcumque objectum, ut jam probatum est ; ideo quælibet persona æque libere producit, non aliunde determinata, quam ex libertate propria. Et quando dicitur quod Pater prius habet *velle*, verum est de illo *velle*, quod est respectu essentiæ suæ. Nec est aliquid contingenter productum illo actu, sed *velle* respectu objectorum primariorum prius habetur a qualibet persona, antequam transeat super aliquod objectum extra producibile, quia prius personæ divinæ producuntur, quam intelligatur aliquis actus intellectus aut voluntatis respectu objecti creati ; posterius enim producitur creatura secundum quodcumque *esse* quam persona divina. Prius quælibet persona vult objectum primum quam aliquod secundum.

SCHOLIUM II.

Tria asserit, primum posse generare non spectare ad omnipotentiam, quia hujus objectum est possibile objective, ut opponitur necessario. Secundum, potentiam productivam respectu Filii generandi, ejusque objectum esse possibile, ut opponitur necessario a se originative. Tertium, quod in hac Pater et Filius sint æquales, si sumatur pro fundamento remoto potentiæ ; de quo late supra distinctione septima, quæstione prima.

Ad secundam quæstionem, dicitur quod potentia generandi, ut est 6. Ægid. et Varronis

sententia. Rejicitur primo. in Patre, pertinet ad omnipotentiam, non ut in Filio; rationes illius opinionis, et argumenta eam improbantia, ponuntur alibi *.

* In Oxon. hic n. 5.

Prænotanda. Respectu cujus dicitur omnipotentia. Tum breviter dico quod ad illum actum, sive ad illum terminum, est potentia per se pertinens ad omnipotentiam, qui secundum se est possibilis; quod autem in hoc, et non illo, hoc accidit. Sicut ad actum currendi causandum requiritur potentia, et ideo illa potentia, quæ non posset causare actum currendi, non esset omnipotentia, non tamen si non posset causare actum currendi in eo, quod non est natum currere, est impotens.

Ideo Deus non est impotens, etsi non posset causare in se cursum. Similiter non dicitur impotens, si non potest causare *intelligere* in lapide, sed esset impotens si non posset causare *intelligere* in intellectu, et cursum, in quolibet animali; omnipotentia igitur est respectu cujuslibet actus, sive termini possibilis produci. Si natus est esse per se, omnipotentia est respectu illius in se; si vero natus est esse in alio, omnipotentia est respectu illius in alio. Et ideo si Filius sit terminus possibilis, et potentia generandi sit simplex potentia, illud sive ille, qui non potest in actum generandi, non esset omnipotens.

7. Resolutio quæstionis. Respondeo igitur ad quæstionem, tria declarando: Primo, quod generare Filium Deum non sit actus omnipotentiæ; nec Filius sit terminus omnipotentiæ. Secundo, quod ad istum terminum est aliqua potentia. Tertio, si illa potentia sit in Patre, et non in Filio, sintne æqualis potentiæ?

Quantum ad primum, dico quod potentia generandi non pertinet ad omnipotentiam, quia omnipotentia est respectu omnium possibilium. Non enim cum dicitur *omnipotentia*, fit distributio potentiæ universaliter, tunc enim distribueretur pro potentia bovis et asini, et sic cum in Deo formaliter non sit potentia bovis, nec asini, Deus formaliter non esset omnipotens. Sed distribuitur objectum potentiæ, ut sit sensus: Omnipotentia, id est potentia omnium possibilium; unde omnipotentia est una potentia singularis, quæ est respectu omnium possibilium habere esse. Cum igitur Filius Dei non sit tale possibile esse, sed ex se necesse esse, sequitur quod Filius Dei non sit terminus omnipotentiæ, nec per consequens generare Filium Deum est actus omnipotentiæ. Potentia generativa in Patre non pertinet ad omnipotentiam. Omnipotentia quæ?

Quantum ad secundum, estne ad actum generandi Filium, et ad istum terminandi aliqua potentia?

8. Aristot. Datur in divinis potentia productiva. Respondeo quod sic, nam potentia activa stricte sumpta, est potentia transmutativa, ut patet per *Philosophum* 5. *Met. cap.* 12. *et* 9. *c.* 2. est enim principium transmutandi alterum. Ab ista vero potentia activa transmutativa abstrahimus potentiam activam, inquantum activa est, qua ponitur res in *esse* secundum totum sui, ut in creatione, de qua potentia loquitur Avicenna, 6. *Met.* Ulterius nos ponentes productionem in divinis ad intra, oportet nos ulterius abstrahere ab utraque potentia prædicta potentiam productivam, qua persona producitur in eadem natura, et hæc potentia est ad hunc terminum, et Avicenna.

ad actum generandi Filium. Non tamen ista potentia productiva includitur in omnipotentia, ut patet ex prædictis, quia per omnipotentiam non distribuitur potentia, sed objectum potentiæ. Unde omnipotentia est una potentia singularis respectu omnium possibilium, alia a potentia productiva, sicut præcise loquendo potentia activa est alia a productiva ; non igitur potentia ista productiva includitur in omnipotentia ad omne possibile.

Objectio. Et si dicas, si potentia activa sic transfertur ad divina, igitur similiter suum correlativum, quod est *possibile*, et per consequens illa potentia activa productiva includitur in omnipotentia, quæ est potentia ad esse possibile, cum illa sit respectu possibilis.

Solutio. Respondeo uno modo sic, secundum quod dictum est *in distinctione præcedenti* *, quando in creaturis alterum relativum dicit perfectionem, et suum correlativum imperfectionem, illud quod dicit perfectionem potest transferri ad divina, prout perfectionem dicit ; non autem suum correlativum, sed aliquid communius eo, ut patet de toto, quod sic transfertur, et non pars, sed aliquid communius parte, ut esse aliquid totius. Similiter de priori et posteriori, et majoritate et minoritate, ut patet in proposito, quia potentia activa dicit perfectionem, ideo potest transferri ad divina sub ratione potentiæ productivæ, non autem *possibile*, quia dicit imperfectionem.

* d. 19. q. n. 4.

In Deo non est possibile.

Præsertim subjectivum. Aliter potest dici, quod cum duplex sit *possibile*, subjectivum scilicet, et objectivum, quamvis in Deo non ponatur potentia subjectiva, potest tamen poni potentia objectiva, qua potest produci realiter aliquid in divinis, et sic potest concedi ibi esse possibile, ut dicit possibilitatem objectivam, et sic Filius est possibilis, quia nihil aliud est sic Filium esse possibilem objective, quam esse producibilem et generatum. Et illud possibile non repugnat necessario ex se, quia illud possibile non est creabile ; sed repugnat necessario a se, quia quod est necessarium a se, non potest esse terminus potentiæ aliquo modo.

Est tamen objectivum.

Filius est possibilis, id est, non a se necesse esse.

10. Quantum ad tertium, si est aliqua potentia in Patre, quæ non includitur in Filio, ut jam dictum est, quomodo tunc Pater et Filius sunt æqualis potentiæ ?

Quomodo sunt æquales in potentia tres personæ divinæ ? Respondeo, quod si *potentia* accipiatur pro illo, quod formaliter importatur nomine *potentiæ*, cum illud sit relatio quædam, secundum illud non attenditur æqualitas, nec inæqualitas, quia non dicit perfectionem, nec magnitudinem virtualem, ut probatum est *in præcedenti distinctione* *. Si autem accipiatur pro fundamento, quomodo *potentia* accipitur communiter, sicut cum dicitur *potentia est principium transmutandi aliud*, vel *ab alio*, quod non est verum de relatione, sed de fundamento, sic potentia est aliqua magnitudo virtualis, quæ tanta est in Filio et Spiritu sancto, quanta est in Patre, et sic non obstante quod potentia generandi, quæ est relatio, non sit in Filio, nec in Spiritu sancto, tamen omnino sunt æquales in potentia, accipiendo *potentiam* prout secundum eam nata est attendi æqualitas. Unde sic tanta est

* q. 3.

potentia in Filio, qua æqualis est Patri, quanta in Patre, qua adæquat sibi Filium.

Salvantur dicta Magistri et Sanctorum. Secundum hoc possunt faciliter salvari et intelligi dicta Magistri, quæ habet *distinctione* 7. patet enim quomodo verum est eadem est potentia, qua Pater potest gignere Filium, et qua Filius potest gigni a Patre. Alia etiam dicta ejus, et Sanctorum *ibidem*, faciliter possunt intelligi. Sic igitur patet ad formam quæstionis, quod potentia generandi Filium Dei non pertinet ad omnipotentiam ; et hoc dicerent Philosophi, si in divinis ponerent generationem, *sicut potest patere ex dictis*.

11. Ad primum argumentum 2. quæstionis. Ad primam rationem dupliciter potest dici : Uno modo, quod hæc consequentia tenet gratia materiæ : *Pater est omnipotens* ; *igitur potest generare*, tenet enim gratia materiæ, propter perfectionem denotatam per prædicatum, et propter convenientem modum suppositi, quod ponitur in subjecto respectu actionis, nam omnipotentia consequitur habentem omnem perfectionem. Omnipotentia denotat omnem perfectionem simpliciter. Unde supponit et dat intelligere omnem perfectionem simpliciter in omnipotente ; suppositum vero Patris est conveniens generationi activæ. Nunc autem suppositum habens omnem perfectionem conveniens generationi activæ, potest communicare perfecte suam naturam producendo sibi simile, quia quod suppositum non possit producere sibi simile, aut hoc est quia non includit omnem perfectionem, aut quia non est suppositum conveniens tali actioni, ut Filius. Et ideo sequitur : *Si Pater est omnipotens igitur potest generare sibi simile* ; non tamen tenet per locum a toto in quantitate, ut quia generare Filium sit terminus omnipotentiæ, quia eodem modo sequitur : *Si Pater est omnipotens, igitur Pater potest intelligere* ; non quod *intelligere* Patris sit terminus omnipotentiæ, sed quia est perfectio simpliciter, quam præsupponit omnipotentia in omnipotente ; ita in proposito tenet consequentia propter omnem perfectionem simpliciter, quam requirit omnipotentia in prædicato, et propter suppositum conveniens actioni generationis, quod ponitur in subjecto. Intelligere patris non terminus omnipotentiæ.

Alia responsio. Aliter potest dici, quod Augustinus probans contra Maximinum, quod Pater possit generare Filium sibi æqualem, supponit ab eo concessum, quod Pater genuit Filium, quia hoc dixit Maximinus, sed Filium minorem se. Nunc sequitur quod si Pater generat, et non potest generare Filium sibi æqualem, quod sit impotens ; et ideo ex opposito consequentis cum eodem addito, sequitur oppositum antecedentis. Unde sequitur, si Pater generat, et est omnipotens, igitur generat Filium sibi æqualem, et ita sequeretur de Filio ; sed assumptum esset falsum, scilicet Filium posse generare.

Ad secundam. In Oxon. n. 11. Ad secundam rationem de omniscientia quære alibi.

DISTINCTIO XXI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum hæc sit vera : Solus Pater est Deus ?

Alens. I. *p. q.* 63. *m.* 5. *a* I. 3. D. Thom. *hic q.* I. 2. Durand. *q.* I. Vasquez I. *p. d.* 131. *ubi agit de pronominibus*, idem, alius, unus, triplex, solus. Suarez I. *p. tr.* 3. *l.* 2. *c.* 4. Doctor *in Oxon. hic q. un.* ubi Tartaret. Vorillon. Lenchet, Bargius, *qui fuse tractavit logicalia hic tacta, de quibus etiam videndus* Mayron.

1. Arg. primum affirmativum. Circa distinctionem vigesimam primam, quæritur, utrum hæc sit vera : *Solus Pater est Deus* ? Quod sic videtur, ad negativam universalem exceptivam sequitur exclusiva affirmativa de parte excepta ; sequitur enim : *Nullum animal præter hominem currit ; ergo solus homo currit* ; et patet consequentia per exponentes, sicut sequitur : *Nemo novit Filium nisi Pater ; ergo solus Pater novit Filium.* (Matth.) Antecedens est verum, *Matthæi* II. igitur et consequens, in quo prædicatum est essentiale ; ergo dictio exclusiva addita termino personali respectu prædicati essentialis, vera est, et per consequens hæc est vera : *Solus Pater est Deus.*

Secundum August. Item, Augustinus 6. de Trin. c. 8. et 9. *Solus pater est tantus, quantus est Pater et Filius, et Spiritus sanctus* ; sed secundum ipsum, *eo magnus quo Deus* ; ergo solus Pater est Deus.

Ratio opposita. Contra, Filius est Deus ; igitur alius a Patre est Deus ; non igitur tantum Pater est Deus.

SCHOLIUM.

Sententia Magistri admittentis hanc : *Solus Pater est Deus*, quia relativum non excludit correlativum, refutatur ex Philosopho. Secundo, quia falsum est ly *solus* additum relativo non excludere correlativum, quia ista convertuntur : *Solus Pater est, nullus non Pater est.* Ostendit etiam neque in sensu compositionis aut divisionis hanc esse veram. Videri potest de his quæst. 12. de universali, ubi docet quomodo *unus* capitur categorematice et syncategorematice, et 3. d. 9. agit de ly *solummodo*, et 4. dist. 11. q. I. et 2. d. 12. q. I. quomodo ly *totus*, sic dupliciter sumitur, et 3. d. 6. q. 2. et in prædicament. q. 8. quomodo dictio exclusiva aliter excludit a parte subjecti, et aliter a parte prædicati, fatetur tamen dicta q. 2. non esse Logicam traditam de exclusiva a parte prædicati ; quæst. I. de substantia docet syncategorema positum a parte subjecti non esse subjecti partem, sed determinationem, secus si ponatur a parte prædicati. Vide Scholia in Oxoniensi hîc ad n. 2. et 4.

Dicitur quod hæc absolute vera est : *Solus Pater est Deus,* quia si esset falsa, hoc non esset nisi quia excluditur respectu talis prædicati Filius et Spiritus sanctus ; sed hoc non est verum, quia unum relativum includit aliud, quia est de per se intellectu ejus. Dictio vero exclusiva non excludit illud quod includitur in per se intellectu inclusi ; igitur, etc. 2. Opinio Magist. hîc cap. ult. Probatur primo.

Item, sequitur : Solus Pater est, igitur Pater est ; et ulterius, igitur Filius est ; igitur a primo ad ultimum, solus Pater est ; ergo Filius Secundo.

est ; igitur respectu *esse* non excluditur Filius per additionem exclusivam additam Patri ; sed idem est Patrem esse, et Deum esse ; igitur in hac : *Solus Pater est Deus*, non excluditur Filius.

Tertio. Item tertio sic : Dictio exclusiva addita accidenti non excludit subjectum, sed includit. Unde non sequitur, tantum album est, ergo substantia non est ; sed sequitur oppositum, ut patet apud Philosophum Aristot. *primo Physic. cap.* 3. Sed non essentialiorem habitudinem habet accidens ad subjectum, quam unum relativum ad suum correlativum ; igitur dictio exclusiva addita uni non excludit reliquum.

3. Contra, primo Phys. text. 9. *Si* Aristot. Rejicitur primo. *tantum principium est, principiatum non est.*

Secundo. Item secundo, unum oppositorum, quod non prædicatur de alio, excluditur per dictionem exclusivam, imo universaliter excluditur omne illud quod non dicitur de incluso ; hoc enim importat per negativam exponentem exclusivam affirmativam ; igitur cum Filius non sit Pater, per hanc : *Tantum Pater est Deus*, excludetur Filius.

Tertio. Item tertio sic : Contingit intelligere aliquid vere et præcise inesse uni correlativo, ut sua propria differentia vel passio ; sed data hac responsione hoc esset impossibile significare, quia denominaretur aliud relativum includi ; igitur aliquid posset vere intelligi, quod non posset vere significari per aliquam propositionem, quod est inconveniens.

Unde quantum ad istum articulum, dico quod tanta est incompossibilitas inter opposita relativa respectu ejusdem, sicut inter alia ; et ideo sicut dictio exclusiva addita uni oppositorum secundum aliam opinionem excludit suum oppositum, ita etiam addita uni relativorum excludit suum correlativum oppositum.

Ad primum pro alia opinione dicendum quod sicut unum relativorum 4. Ad primum arg Magistri includitur in alio, ita non excluditur universaliter ab eo per dictionem exclusivam, si illud est de intellectu ejus. Non autem est de ejus ut *hoc hic*, sed ut *hoc hujus*, vel secundum aliam habitudinem casualem, et sic non excludit ; unde hæc, *solus Pater generat*, includit, quod Pater Filii generat.

Ad aliud dicunt quidam, quod in Ad secundum. Responsio aliorum. hac : *Solus Pater est*, Pater distrahitur et diminuitur, quia Pater includit associationem Filii, quam excludit, et privat dictio exclusiva *solus*, et ideo non sequitur : *Tantum Pater est, igitur Pater est*, sed est fallacia secundum *quid*, et simpliciter, quia dictio exclusiva repugnat intellectui Patris, et ideo diminuit ab ejus significato.

Contra, dictio syncategorematica 5. Rejicitur primo. nunquam diminuit a significato sui disponibilis, sed præsupponit significatum ejus, eo quod dicit modum determinandi ipsum respectu alterius extremi, et modus præsupponit significatum modificandi, aliter enim ipsum non modificaret, sed destrueret. Unde si diminueret, non diceret modum circa significatum determinabilis, sed circa aliud significatum ; sed categorema, quod importat dispositionem realem, po-

test diminuere ut *mortuum*. Quamvis igitur non sequitur, *homo mortuus, ergo homo*, sequitur tamen *solus Pater; ergo Pater est*.

[Se]cundo. Præterea, si *solus* diminueret a significato Patris in hac, *solus Pater est*, igitur in hac, *solus Pater est Pater*, Pater in subjecto diminueretur, et per consequens non esset vera, *solus Pater est Pater*, sicut nec hæc, *homo mortuus est homo*. Probatio consequentiæ, comparatio subjecti ad prædicatum non aufert comparationem eorum inter se; igitur si ista, *solus Pater est Pater*, diminueretur, ubicumque *solus* addetur ad Patrem, Pater diminueretur, et cum semper inter se possint comparari, erit diminutio.

[D]octoris [res]ponsio. Ideo dico ad rationem, quod formaliter sequitur: *Solus Pater est, ergo Filius non est*; sed gratia materiæ sequitur, *solus Pater est, ergo Filius est*, quia gratia materiæ Pater ad suum *esse* requirit *esse* Filii; unde respectu alterius prædicati, in quo unum respectivum non dependet ab alio, non tenet consequentia; non enim sequitur: *Solus Pater est albus, ergo Filius est albus*. Concedo igitur quod in hac, *solus Pater est*, Filius formaliter excluditur, sed materialiter includitur, et ideo includit opposita, propter quod utrumque sequitur.

6. [A]d tertium. Ad aliud, dicendum quod si accipiatur accidens in abstracto, sub quo modo non dicitur de subjecto, excludit subjectum. Unde sequitur: *Tantum albedo est, ergo substantia non est*, et etiam sequitur oppositum, quia accidens non potest esse sine subjecto, ideo includit opposita; si tamen accipitur accidens in concreto, non excluditur subjectum, quia dictio exclusiva non excludit aliquid, quod vere dicitur de subjecto; sic autem non est de oppositis relativorum, quorum neutrum de alio dicitur, ideo non est simile.

Aliter dicitur, quod cum *solus* significet idem, quod *non cum alio*, nota alietatis inclusa in *solo* potest sumi neutraliter vel masculine, et primo modo vera est, secundo modo falsa. Alia responsio.

Contra, adjectivum habet suos modos significandi a substantivo; igitur si substantivum est masculinum, et adjectivum similiter sumetur; igitur similiter in suo æquipollente. Rejicitur.

Alii distinguunt hanc: *Solus Pater est Deus*, secundum compositionem et divisionem, quia inter adjectivum et substantivum cadit, *qui est*, medium juxta illud Prisciani secundo constructionum, *inter exigens et exactum cadit* qui est *medium*, et tunc eadem est huic, *solus ille, qui est Pater, est*, quam dicunt esse veram in sensu divisionis, et falsam in sensu compositionis. 7. Varro in 3. dist 2. Bonavent. in 1. d. 4. dub. litterali.

Contra, si ita esset, non esset possibile exprimere conceptum determinatum, nec aliqua propositio talis, ubi adderetur adjectivum substantivo, importaret determinatum conceptum, quia si semper inter adjectivum et substantivum caderet *quod est* medium, et tunc foret distinguenda secundum compositionem et divisionem, tunc idem esset dicere: Omnis homo currit, et omnis ille *qui est* homo, currit; et esset quærendum de veritate ejus in Rejicitur.

sensu compositionis et divisionis, et ulterius inter adjectivum distribuens et substantivum ulterius caderet *qui est* medium, ut sit sensus: Omnis ille, qui est, ille, qui est homo, currit, et sic in infinitum; de hac opinione quære plus alibi.*

* In Oxon. n. 5.

8. Resolutio quæstionis. Respondeo igitur ad quæstionem quod *solus* importat privationem associationis, quod contingit dupliciter: Uno modo prout intelligitur determinare illud, cui additur in se absolute, ponens rem suam circa suum substantivum, et sic est categorema, cujus res ut sic, est significari per *solum* aut *solitarie;* sic autem non recipitur in divinis, quia secundum Hilarium, *lib.* 3. *de Trin.* circa finem, *et l.* 4. circa medium: *Deus non est solitarius confitendus.* Alio modo intelligitur determinare suum determinabile in comparatione ad aliud, et sic est syncategorema, dicens modum circa extremum.

Solus quid proprie significet. Hilarius.

Sed hîc mihi videtur ulterius distinguendum, quod cum *solus* prout syncategorema, dicat præcisionem circa subjectum, hoc contingit dupliciter: Uno modo denotando subjectum præcise subjici respectu prædicati. Alio modo subjectum in se esse præcisum, et sic dicit modum præcisum circa subjectum, cui sub tali modo significatur prædicatum inesse; quod vero hæc distinctio sit conveniens, potest apparere in alia dictione syncategorematica, ut in dictione reduplicativa, quæ uno modo denotat habitudinem subjecti ad prædicatum, ut quod in subjecto sit causa inhærentiæ prædicati; et sic importat habitudinem causalitatis, ut cum dicitur: *homo inquantum homo est rationalis, vel risibilis*; et sic tenetur reduplicative. Alio modo specificative, ut quando disponit subjectum, specificando unam rationem ejus, sub quo inest sibi prædicatum; nec tunc tenetur reduplicative, v. g. si dicatur *materia inquantum in potentia, ad formam movetur*, non enim tenetur hîc reduplicative; tunc enim importaret universalitatem, et tunc sequeretur quod materia secundum omnem potentiam moveretur, sicut sequitur secundum Philosophum: *Justitia est bonum inquantum bonum, igitur justitia est omne bonum;* sed tenetur specificative, specificando unam rationem tantum, secundum quam movetur ad formam, et non secundum aliam; sic igitur intelligitur illud Philosophi 4. Met. c. 10. *Est autem scientia, quæ speculatur ens, inquantum ens.* Non enim intelligitur reduplicative, tunc enim sequitur quod specularetur quodcumque ens particulare, sed tenetur ibi specificative ratio entis, secundum quam de illo est scientia, quia non sub ratione mobilis, nec quanti, sed sub ratione entitatis, sive quidditatis absolute.

Inque[ntum] su[mi]tur du[pli]cite[r]. Aristo[teles]. Aristo[teles].

Sic ergo dico in proposito, *solus* uno modo dicit modum præcisionis cujuscumque alterius a subjecto respectu prædicati, et tunc denotant subjectum subjici respectu prædicati; alio modo dicit præcisionem subjecti in se secundum unam rationem præscindendo alias, et sic denotatur subjectum esse in se præcisum, cui secundum illum modum præcise inest prædicatum; et hoc apparet in nostro modo loquendi, quod ista distinctio sic habetur. 9.

Dicimus enim quod homo præcise est Grammaticus, et tunc est idem, quod solus homo est Grammaticus, ut excludit respectu prædicati, et tamen homo præcise consideratus secundum rationem hominis, non est Grammaticus ; et sic accipitur *solus*, ut dicit rationem præcisam in subjecto, sub qua prædicatum sibi inest ; et isto secundo modo est hæc vera, *solus Pater est Deus*, quia Pater præcise secundum rationem suam, qua Pater est, est Deus. Sic etiam illa auctoritas Augustini est vera : *Solus Pater est tantus, quantus est Pater, et Filius et Spiritus sanctus*, id est, Pater præcise acceptus ut Pater, est tantus, quantus est Pater et Filius et Spiritus sanctus ; et sic videtur accipi cum dicitur de David : *Tu solus pro mille computaberis*. Non enim tenetur ibi categorematice, ut dicit solitudinem, quia quamvis fuisset in medio eorum mille, vera fuisset, nec tenetur exclusive respectu prædicati, quia alius etiamsi fuisset talis pro tot forte computaretur ; igitur tenetur modo dicto, ut dicit modum præcisionis circa subjectum absolute, ut dictum est. Si vero accipiatur exclusive respectu prædicati, sic est falsa : *Solus Pater est Deus*, quia ex ipsa sequitur quod omnis Deus sit Pater, quia ad exclusivam affirmativam sequitur universalis affirmativa de terminis transpositis. Quod probatur dupliciter : Uno modo a priori, ex hoc quod dictio exclusiva denotat adæquationem prædicati ad subjectum, ita quod non excedat ipsum. Alio modo a posteriori probatur per consequentias medias, nam hæc : *Nullus non Pater est Deus*, sufficienter exponit prædictam exclusivam, ex qua arguitur ulterius per conversionem, et ulterius a negativa de prædicato infinito ad affirmativam de prædicato finito, quæ rationes patent alibi.*

clu- nem ivam itur rsalis nati- ter- is posi- .

* Ubi supra n. 6.

10. Objectio.

Sed contra istud dictum ultimum arguitur sic : Non sequitur, nihil aliud ab homine, vel non homine, est homo ; igitur aliquid ab homine non homine est non homo, quia antecedens verum est, et consequens falsum ; igitur ad negativam de prædicato finito, non sequitur affirmativa de prædicato infinito ; igitur non est e contra ex opposito.

Responsio.

Respondeo, solet dici quod ad negativam de prædicato finito sequitur affirmativa de prædicato infinito cum constantia subjecti. Hanc constantiam subjecti non intelligo esse constantiam actualis existentiæ subjecti, quia sive subjectum sit, sive non, alterum contradictoriorum dicitur de eo, et per consequens ad negativam de prædicato finito sequitur affirmativa de prædicato infinito, quod prædicatum infinitum contradicit prædicato finito. Ideo intelligo constantiam subjecti consistentiam sive convenientiam requisitam ad hoc, quod aliquid sit subjectum. Hoc autem est, quod oratio non sit in se falsa, includens contradictionem ; de tali enim oratione nihil est affirmative verum, quia oratio, quæ non est in se vera, de nullo est vera, nec aliquid de ea, ut patet 5. *Met. c. de falso*. Sic autem est in proposito, quia contradictionem includit aliquid aliud esse ab utroque contradictoriorum, et ideo cum in tali subjecto non te-

Quid sit constantia subjecti.

De oratione falsa nihil verum affirmatur. Aristot.

net consequentia, ideo requiritur talis constantia subjecti, ad hoc quod consequentia teneat.

11. Ad arg. primum principale.

Ad rationem primam dico, quod *nemo* ibi non solum distribuit pro natura humana, sed ex usu distributio illa extenditur ad naturam intelligibilem habentem vim cognitivam ; si tunc loco exceptionis ponatur nota alietatis, apparet quod vera est. Hæc enim vera est : *Nullus in natura intelligibili alius a Patre novit Filium.* Et hoc non falsificatur pro Filio et Spiritu sancto, quia non sunt alii in natura intelligibili, et sic vera est ista : Eccl. 24. *Gyrum cœli circuivi sola,* et similiter ista : Joan. 7. *hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum,* etc.

Ad se[cun]du[m]

Ad aliud per dicta patet in positione, cætera quære alibi. *

* In C[...] hi[...]

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus sit nominabilis a viatore aliquo nomine significante suam essentiam in se?

Alens. I. *p. q.* 48. *m.* I. D. Thom. I. *p. q.* I. *art.* I. *et* 13. *art.* I. D. Bonav. *hic q.* I. Richard. *q.* I. Durand. *q.* I. Henric. *sum. art.* 11. *q.* I. *et* 3. Doctor *in Oxon. q.* I. *et* 2. Vasquez I. *p. d.* 57. Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 2. *c.* 31.

1. Circa distinctionem XXII. quæritur: *Utrum Deus sit nominabilis a viatore aliquo nomine significante suam essentiam in se?* Quod non videtur, per rationem Augustini *de Verbis Domini, serm.* 24. qui sic arguit: *Quidquid potest fari est effabile;* sed Deus est ineffabilis; igitur Deus non potest fari, et per consequens nec nominari. Minorem probat per dictum Apostoli 2. *Cor.* 12. qui dicit se in illo raptu audivisse ineffabilia verba; si ergo illa, quæ Paulus audivit, sunt ineffabilia, quanto magis ille est ineffabilis, qui talia fatur. [...pri-...n ne-...vum. ...gust.]

Item, Augustinus super Joannem sermone 19. super illud Joannis quinto: *Filius nihil facit, nisi quæ viderit Patrem facientem,* vult quod videre Verbum sit ipsum esse Verbum; ergo propositum, cum hoc non possit a nobis exprimi. [...cun-...um. ...gust.]

Item, Hilarius 3. *de Trin. c.* 9. vult quod virtus generationis excedat omnem sermonem. [...tium. ...ilar.]

Hoc etiam arguitur per Ambrosium primo de Trin. c. 5. *Silet non solum vox mea, sed Angelorum.* Quartum. Ambros. Quintum.

Item, per rationem, quod non potest intelligi, non potest significari, ut habetur a Philosopho et Commentatore 4. *Metaphys. text.* 10. Et probatur per Augustinum septimo de Trinitate, cap. 4. ubi dicitur quod *Deus verius cogitatur quam dicitur.* Sed essentia divina non cognoscitur in se sub propria ratione ab intellectu viatoris, quia tunc cognosceret veritates necessarias de essentia divina, quæ sibi conveniunt sub propria ratione, et sic posset naturaliter cognoscere Trinitatem personarum, et omnia quæ fide creduntur, quod falsum est. Aristot. Commentator. August.

Contra, Augustinus contra Adamantium hæreticum *c.* 3. videlicet, quod *humana voce significanda sunt, quæ essentiæ divinæ in se conveniunt.* 2. Affirmativum primum. August.

Præterea, per rationem, quod potest intelligi potest significari; sed viator cognoscit de essentia divina, quod est hæc, unde et hoc superius probatum est ratione naturali *distinctione tertia** ; igitur cognoscit essentiam divinam sub ratione, qua est hæc; igitur hoc potest viator aliquo nomine exprimere. Secundum.

* q. 1.

3. Opinio Gandav. Hîc est opinio Gandavensis, dicentis quod nomen vocale debet esse symbolum inter illum qui loquitur, et illum cui loquitur, ita quod res significata per nomen sit nota utrique, et quod nomen sit signum talis rei, ut sic per vocis prolationem, et ejus applicationem, et rei cognitæ recordationem apprehendatur res tali nomine significari. Potest igitur essentia divina comparari ad intellectum divinum, vel ad intellectum creatum beati vel viatoris. Primo modo, dicit quod quia intellectus divinus cognoscit propriam essentiam sub ratione immensitatis, potest imponere ad placitum aliquam vocem significantem illam essentiam in se ; ergo Deus nominabilis est. Quantum vero ad intellectum creatum, dicit quod nulli intellectui creato potest essentia divina esse nota sub ratione suæ immensitatis ; et ideo nullus intellectus creatus potest imponere aliquod nomen quod sit expressivum illius essentiæ sub ratione immensitatis suæ, quia non potest imponere nomen, nisi sic intelligit rem cui imponit. Intellectus vero creatus et beatus cognoscit utique essentiam divinam distincte, licet non sub ratione immensitatis, et sic potest ei nomen imponere, et si illud nomen postea exprimeret essentiam divinam, distincte significaret illud ; tamen nomen sic impositum ab intellectu Beati, non esset signum exprimendi illam essentiam respectu intellectus viatoris, cum sic non est nota intellectui viatoris ; sed sic se haberet tale nomen ad intellectum viatoris, si esset datum ei ab Angelo, sicut se habet nomen *albedinis* ad repræsentandum rem significatam per illud nomen intellectui cæci.

Quantum vero ad intellectum viatoris, comparando ad illam essentiam, dicit quod sicut nos intelligimus illam essentiam, sic possumus aliquo nomine ipsam significare ; tale autem non est aliquod nomen translatum a creaturis, quia tale nomen commune est et Deo et creaturæ. Similiter tale nomen primo imponitur creaturæ, ideo primo et principaliter illo nomine non significaretur Deus, sed erit nomen, quod significat perfectionem simpliciter, quia sic Deum cognoscimus ; unde nominibus significantibus perfectionem simpliciter possumus ipsum nominare. Inter omnia autem nomina, quibus utuntur Latini, hoc nomen *Deus* magis videtur significare divinam essentiam, ut continens perfectiones simpliciter.

4. Improb[atur] pri[mo]. An esse[n]tia divi[na] a solo [in]tellec[tu] divino [...] cognos[ci]bilis [sub] immen[sitate]. Non placet tamen hæc opinio, et contra majorem propositionem arguetur in respondendo ad quæstionem. Contra minorem vero, in qua dicitur quod divina essentia a solo intellectu divino cognoscibilis est sub ratione immensitatis, et non ab intellectu creato et beato, arguo sic, quod hoc non sit verum, imo quod quilibet beatus videat essentiam divinam sub ratione immensitatis objectivæ, alias enim non esset beatus, quod probatur sic : Nulla potentia quietatur in aliquo objecto, nisi in illo includatur tota perfectio sui primi objecti, ut patet de potentia

Solum [ob]jectum [in]finitum beatific[at].

visiva, quæ non quietatur in aliquo visibili, nisi in illo includatur tota ratio visibilitatis. Sed primum objectum intellectus nostri est ens, vel aliquod tale transcendens; igitur non quietatur in aliquo objecto, nisi in illo sit tanta entitas, et tanta perfectio entitatis, quanta potest esse in aliquo objecto. Potest autem esse entitas infinitæ perfectionis, ut
D. 2. q. 3. probatum est supra *; igitur non quietatur nisi in entitate infinita, et hoc sub ratione infiniti, quia aliter non est objectum beatificum.

Rejicitur secundo. Item secundo, contra aliam partem minoris, in qua dicitur quod intellectus creatus non potest nominare essentiam divinam aliquo nomine distincte repræsentante eam, ut in se est, nec ut sic potest nomen ei imponere, nisi cognoscat eam sub ratione immensitatis in se, arguo sic : Ad hoc quod aliquod signum impositum cognoscenti distincte repræsentet objectum, non oportet imponentem comprehendere illud objectum, sed tantum apprehendere. Patet de Adam imponente nomina rebus, qui non ita distincte et perfecte cognovit omnia, quibus nomina imposuit, sicut erant cognoscibilia; aliter enim Christus non perfectius cognosceret ea in genere proprio quam ipse. Sed beatus distincte apprehendit essentiam divinam, licet eam non compre-
Beatus apprehendens essentiam divinam potest ei imponere nomen. hendat; igitur potest imponere signum, quod distincte sit expressivum et repræsentativum essentiæ divinæ, ut in se est, licet eam non comprehendat; non igitur oportet quod ita perfecte cognoscat essentiam divinam, sicut signum impositum eam repræsentat.

Item tertio sic : Concedit quod 5.
Deus potest imponere nomen, quod Tertio.
repræsentat suam essentiam sub ratione infinitatis et immensitatis; illud autem nomen non est infinitum, et potest proferri a nobis, si esset datum nobis, et tamen repræsentaret objectum sub ratione infiniti; igitur cum intellectus creatus possit in tale signum, eo quod finitum est, poterit imponere aliquod signum, quod repræsentaret ipsum sub ratione infiniti, licet non videat sic essentiam divinam.

Item quarto sic : Signum natu- Quarto.
rale verius repræsentat suum signatum, quam signum ad placitum, quia verius est signum; sed conceptus mentis, sive passio vel actus intelligendi, est imago, et similitudo objecti naturaliter repræsentans ipsum; igitur actus intelligendi in intellectu beati verius repræsentat essentiam divinam, quam aliquod signum impositum ad placitum. Si igitur aliquod signum impositum ad placitum a Deo repræsentet essentiam divinam sub ratione immensitatis, multo magis actui intellectus beati, qui est naturalis similitudo objecti beatifici, hoc conveniet; sed si actui intellectus potest competere, multo magis per actum intellectus potest imponi signum ad placitum, quod sit distincte repræsentans essentiam divinam.

SCHOLIUM.

Relata opinione Henrici, aliquas ejusdem propositiones refellit, nimirum essentiam divinam non cognosci a Beatis sub ratione immensitatis, et non posse intellectum creatum nominare essentiam divinam sub aliquo nomine distincte eam repræsentante, et viatorem non posse habere conceptum quidditativum de Deo. Horum autem postremum ostendit, quod sit contra ipsum, nam docet Henricus nos habere conceptum qualitativum de Deo, nempe esse sapientem, de quo 1. d. 3. q. 1. n. 5. et q. 3. n. 5. et hîc præsupponit conceptum quidditativum, ut ibi probat Doctor; cumque neget Henricus conceptum univocum Deo et creaturis, de quo dicta q. 1. num. 6. et q. 3. a n. 6. et d. 8. q. 4. ille quidditativus erit proprius Deo. Resolvit Doctor verisimiliter viatorem posse nomen imponere Deo, licet ipsum non intelligat conceptu proprio, quia nec substantiam sic intelligimus pro hoc statu, sed conceptu tantum communi, alioquin intelligeremus absentiam panis in Eucharistia, quod est falsum. De quo Doctor 1. d. 3. q. 3. n. 9. et q. 1. prol. et 2. Metaph. q. 3. et de hoc exemplo agit 4. d. 12. q. 4. et 2. d. 3. q. 4. tamen imponimus nomina substantiis, significativa ipsarum, et non tantum accidentium, quorum solummodo habemus proprios conceptus; ergo similiter videtur quod possumus nominare Deum, esto ipsum non cognoscamus notitia propria. Ratio est, quia nominator intendit rem significare, quantum potest, distincte, licet ipse tantum eam confuse cognoscat. Explicat optime quomodo hujusmodi nomina imponuntur, et ad mentem, Augustini esto res distincte non concipiantur, et nota secundum ipsum 2. d. 27. n. 19. et 1. Periher. nomen significare non conceptum, sed mediante eo rem ipsam.

6. Resolutio. Quantum ergo ad hunc articulum, dico quod sub omni ratione objectiva, qua essentia divina potest intelligi ab intellectu divino, potest intelligi ab intellectu creato, et etiam sub ratione infinitatis, nec tamen sequitur quod actus tendens in tale objectum sub ratione infinitatis sit infinitus, ut supra dictum est*; sicut non sequitur, repræsentat infinitum, ergo est infinitum. Dico quod a quocumque intellectu beato potest imponi aliquod signum, quod repræsentet essentiam divinam sub ratione suæ infinitatis, licet a tali intellectu imponente non comprehendatur, quia non tantum differt signum impositum ab intellectu divino et Angelico quantum differt actus intelligendi Michaelis et Danielis.

Actu finito potest essentia ut infinita distincte cognosci.

* d. 3. q. 1.

Contra aliud dictum in illa minore, quando dicitur quod signum impositum ab intellectu beato ad repræsentandum essentiam divinam, esset signum intellectui viatoris, quemadmodum nomen *albedinis* est signum intellectui cæci ad repræsentandum naturam albedinis, hoc non videtur stare, ut videtur secundum dictum ejus alibi. Unde arguo sic: Sub eadem ratione objectiva, qua Angelus et beatus intelligit essentiam divinam, intellectus viatoris intelligit eam; igitur signum quod est repræsentativum illius essentiæ intellectui beati, erit simile intellectui viatoris. Probatio antecedentis, quia viator potest habere aliquem conceptum quidditativum de Deo; potest enim habere aliquem conceptum qualitativum sive respectivum. Sed impossibile est habere aliquem conceptum qualitativum, sive respectivum de aliquo, nisi præhabeatur aliquis conceptus quidditativus de eo; sed de Deo non potest haberi aliquis conceptus quidditativus, nisi proprius ei, quia secundum ipsum, non est conceptus communis sibi et aliis, ita quod quicumque conceptus, quem intellectus habet de Deo, 7.

Eadem est ratio objectiva intellectus beatifici et viatoris.

Conceptus respectivus præsupponit necessario conceptum absolutum.

est primo diversus a quocumque conceptu creaturæ; igitur est ejus sub propria ratione, aliter esset ejus sub ratione indifferentiori; igitur intellectus, quemcumque conceptum quidditativum habet de Deo, est omnino sibi proprius; igitur, etc.

8. Conclusio prima. Deus dupliciter nominabilis.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod Deum esse nominabilem a viatore potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod nominetur a viatore imponente nomen. Alio modo, ut nominetur a viatore utente nomine imposito ab alio; sicut ego possum uti aliquo nomine, quod ad significandum non est a me impositum, sic ergo verbo uti contingit dupliciter, vel respectu alterius, vel mei; respectu alterius, quia secundum Platonem, *lib de recta Nom. ratione*, et Augustinum *in Enchir. c.* 12. ad hoc sunt nomina inventa, ut conceptus nostri aliis manifestentur. Alio modo, ut utens uti possit propter se et propter indigentiam, vel ad exprimendum quod apud se est.

Dubium.

Dubium igitur potest esse, si primo modo Deus sit a viatore nominabilis propter argumentum ad quæstionem, quia viator non cognoscit Deum distincte; ergo signum impositum ab eo non distincte repræsentabit ipsum, quia sicut cognoscit, ita nomen ad significandum ipsum sibi imponit.

Solutio.

Dico tamen quod medium hujus consequentiæ non est verum, non enim oportet quod sicut res intelligitur, ita nominetur, aut ei nomen imponatur, et sic contradico majori rationis prædictæ opinionis. Hoc autem probatur sic, supponendo quod intellectus viatoris non cognoscit substantiam sub ratione substantiæ in se, apprehendendo quidditatem substantiæ; et hoc probatur sic: sicut alibi in multis locis, quia si intellectus hîc cognosceret substantiam sub propria quidditate substantiæ, ergo substantia non existente in objecto cognosceret intellectus absentiam ejus, quia cujuscumque objecti præsentiam cognoscit aliqua potentia, ejus absentiam cognoscit, ut patet de visu respectu lucis et tenebræ. Sed intellectus viatoris non cognoscit absentiam substantiæ in objecto, in quo fuit, ut patet in Sacramento altaris, unde si Deus annihilaret substantiam solam, et conservaret quantitatem et figuram ejus et alia accidentia, æqualiter apprehenderet substantiam tunc subesse sicut prius; non igitur intellectus viatoris cognoscit quidditatem substantiæ, et tamen aliquod nomen impositum a viatore significat substantiam secundum rationem substantiæ propriam; aliter enim omnes prædicationes essent accidentis de accidente; igitur viator imponit nomen ad significandum substantiam sub ratione, qua non cognoscit ipsam; non igitur oportet quod intellectus sic cognoscat rem, sicut sibi nomen imponit. Quo vero modo hoc sit possibile, declaratur alibi * per deductionem Augustini 6. *de Trinit. c.* 6.

Intellectus viatoris non cognoscit quidditatem substantiæ.

Ejusdem potentiæ est cognoscere absentiam objecti cujus est cognoscere præsentiam.

Nomen impositum a viatore significat quidditatem substantiæ.

* In Oxon. q. 1. n. 2, August.

9. Si vero intelligatur secundo modo, dico quod viator potest uti aliquo nomine distincte significante essentiam rei in se, sive imponatur ab ipso, sive non, quamvis viator non distincte intelligat essentiam divinam in se; et hoc probatur per ra-

Potest uti nomine distincte, significante divinam essentiam sive a se, sive ab alio imposito.

tionem priorem. Non enim concipimus substantiam in se, secundum naturam suam, nec quomodo una substantia specie distinguatur ab alia, et tamen utimur nomine significante essentiam substantiæ unius prout ab alia specie distinguitur, et ad hoc etiam est exemplum præter illud quod ponitur alibi *; aliquis non apprehendens hanc substantiam hominis, cui etiam forte non sunt accidentia ejus nota, quia nunquam fuerunt in phantasia ejus, imponit sibi nomen distincte significans illam substantiam, sicut est de Roma, cujus nomine utor ad distincte repræsentandum illam civitatem, quam nunquam vidi, nec cognovi; sic igitur dico ad quæstionem, quod possibile est viatorem nominare aliquo nomine essentiam divinam, quamvis eam distincte non cognoscat. An autem hoc sit de facto? dubito.

Exemplificatur.

* In Oxon. q. 2. n. 8.

10. Secunda conclusio.

Secundo dico, quod viator utitur de facto aliquo nomine uno vel pluribus, significante vel significantibus essentiam divinam, ut in se est, imposito sive impositis a Deo, vel ab Angelo, et sic de facto Deus est nominabilis a viatore, nomine significante essentiam ejus ut in se est. Hoc autem patet ex Exod. 6. *Nomen magnum meum Adonai non indicavi tibi;* similiter Rabbi Moyses *lib.* 1. *c.* 6. hoc nomen *tetragrammaton*, quod datur nobis ut scriberetur, et non legeretur, significat essentiam divinam significatione pura, ubi plura habentur de isto nomine et aliis. Et sicut in veteri lege fuit traditum eis tale nomen significans distincte essentiam divinam, ita videtur verisimile quod Christus non dereliquit nos, quin in novo Testamento aliquod nomen nobis reliquerit, quod proprie significaret essentiam divinam.

Exod.

In lege veteri tradita sunt nomina significantia divinam essentiam proprie.

Si vero quæstio intelligitur quantum ad illum cui utor nomine, dico quod sicut per nomen ego intendo exprimere essentiam divinam, ita ille intendit per illud nomen concipere illam essentiam per illud, quamvis neuter potest distincte illam essentiam concipere, sicut patet tota die in nostro modo loquendi, cum distinguimus essentiam contra relationes, et perfectiones attributales, intendimus enim essentiam exprimere per nomen alteri, ut in se est.

11. Dubium

Sed forte quæreret aliquis, estne possibile viatori habere conceptum distinctum de Deo, solum ut intendat per nomen distinctum conceptum Dei exprimere? Respondeo quod non, quia nihil movet intellectum ad distinctum conceptum alicujus nisi phantasma, et intellectus agens, et ideo solum de illis potest intellectus habere conceptum, quorum phantasmata cum intellectu agente movent intellectum possibilem; alia vero, quæ non habent phantasma, solum cognoscuntur ab intellectu in generalibus conceptibus, et sic solum cognoscitur Deus cognitione naturali a viatore.

Solutio

Quare Deus non potest a nobis distincte concipi.

Hoc etiam probatur alia ratione. Non experimur nos habere aliquem conceptum simpliciter simplicem de Deo, quo distinguitur a non Deo, quia si habemus aliquem talem conceptum de Deo, totaliter a nobis cognosceretur, quia ut patet ex fine noni Met. *simplicia aut totaliter cognoscuntur, aut nihil;* et

Aristot.

si talem conceptum de Deo haberemus, non cognosceretur a nobis secundum aliquas determinationes, nec determinari posset ut sic cognosceretur, quia, ut dictum est, simplex vel totaliter cognoscitur, vel nihil, et ideo nullum conceptum simplicem habemus de Deo, sed tantum cum determinatione quoscumque quorum quilibet est resolubilis in priores, ut patet de ente, primo principio, et cæteris hujusmodi. Unde non est de conceptu, sicut de lapidem jaciente in terram, qui nihil repræsentat; conceptus enim est actus intellectus, vel objectum, ut præsens est intellectui. Et ideo quod aliquis habeat conceptum distinctum et proprium de Deo, et tamen quod non distincte ipsum cognoscat, est oppositum in adjecto.

Quodlibet conceptus noster de Deo est resolubilis.

12. Ad primam rationem, dicendum quod Deus est ineffabilis quantum ad illum cui fatur, quia ille cui fatur per signum sibi factum non posset devenire in notitiam Dei in se; et sic etiam cuilibet est ineffabilis quantum ad actum comprehendendi ipsum, non tamen quantum ad signum repræsentativum ipsius.

Ad primum argum.

Ad aliud, quod illud videri est Filium nasci a Patre; Filius enim quidquid habet, actu generationis accipit; sicut audire est Spiritum sanctum procedere, cum dicitur Joan. 16. *quæcumque audiet, loquetur*, hoc est, quæcumque accipit, loquetur; et hoc verbum a nobis non exprimitur, ut intelligatur.

Ad secundum.

Ad aliud, quod virtus generationis excedit sermonem, ita quod sufficienter per sermones nostros non potest exprimi, et patet per hoc ad Ambrosium.

Ad tertium et quartum.

Ad rationem dicendum, quod nihil potest significari per vocem nisi aliquo modo cognoscatur, et hoc sufficit ad intentionem Philosophi et Commentatoris; tamen distinctius potest per nomen significari quam cogitari, et tunc ad Augustinum dicendum, quod Deus verius cogitatur quam dicitur, comparando cogitationem, ut est signum repræsentativum, ad vocem; sic enim verius est, quia cogitatio est naturale signum repræsentans Deum, non sic autem vox, sed ad placitum.

Ad quintum.

Nomen distinctius significat quam res concipitur.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum persona, *ut est commune tribus personis, dicat intentionem secundam?*

Alens. I. *p. q.* 5. 6. *m.* 4. *a.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 29. *a.* 4. *et q.* 3. *a.* 4. D. Bonav. *d.* 25 *a.* I. *q.* I. Richard *ib. a.* 2 *q.* I. *et* 2. Gabr. *hîc q. un. dub.* I. Durand. *q.* I. Doct. *hîc q. un.* Suar. I. *p. tr.* 3. *lib* 7. *c.* 8.

1. Arg. negativum. Affirmativum. Quod non. Persona est terminus productionis realis.

Item, persona adoratur.

Oppositum: Omne commune dictum univoce de pluribus, in quibus distinguitur, est universale; sed nulla intentio prima dicta de Deo, est universale, quia sic esset in aliud prædicabile. Sed *persona* dicitur de pluribus, in quibus distinguitur; ergo non est prima intentio.

Ægid. et Henr. Sententia probatur primo. Secundo. Dicitur, quod est intentio secunda, quia sicut individuum in creaturis, sic persona in divinis; sed individuum in creaturis est intentio secunda; ergo, etc.

Item, si esset *persona* intentio prima, esset aliquod universale; non est genus, non species specialissima, quia si sic, eadem individua haberent duas species specialissimas, quia secundum Damascenum lib. 1. Orth. fid. c. 11. *Personæ habent divinitatem pro specie specialissima.* Damasc.

Additur ulterius, quod potest adorari, licet non ratione intentionis; et sequitur apud eumdem auctorem. Dicimus, quod accipitur hîc *species* uno modo ut prædicatur de pluribus, etc. vel ut homo est species. Unde aliquid competit speciei, ut simpliciter rei abstractæ, hoc est respectu rei substratæ; et sic potest *persona* stare pro re primæ intentionis, et sic potest adorari.

SCHOLIUM I.

Rejicit opinionem Ægidii et Henrici tenentium personam divinam esse secundam intentionem, et probat non esse tale præcise. Primo, quia secundum ipsos, a relationibus abstrahitur prima intentio communis; ergo et a constitutis per eas; secunda intentio est relatio rationis, persona non.

Dico tamen quod non dicit præcise secundam intentionem, sive dicat ipsam, sive non, quia si a constitutivis potest abstrahi aliquid commune, ergo multo fortiori a constitutis. Sed a constituentibus personas potest abstrahi aliquid commune reale, sicut realitas de paternitate et filiatione, secundum istum Doctorem, etiam prædicatur in *quid* de istis. 2. Rejicitur primo.

Item, omnis intentio secunda est creata per actum realem, sed nullum absolutum causatur in objecto per istum actum realem; sed tantum relatio rationis; ergo sibi correspondet terminus, ad quem se habet relatio. Secundo, Secunda intentio relatio rationis.

Item, intentio secunda, de qua hîc loquimur, vel dicit rationem subjec- 3. Tertio.

ti realiter, vel prædicati realiter; ergo dicit per relationem tunc extremum intellectus componentis et dividentis.

Rationes prædictorum rejiciuntur. Ad rationem primam dicitur quod *individuum* dicit intentionem primam, quia hoc ens dicit unitatem propriam; ergo individuum intellectuale dicit propriam entitatem in intellectualitate; non ergo intentionem secundam præcise.

Item, sicut relatio est communis ad tres relationes, sic potest dici de persona.

August. Item, Augustinus *de Doctrina Christiana*, et ponitur in littera d. 1. et d. 25. libri primi: *Tres personæ sunt tres res, quibus fruendum est.*

Item, dicitur quod sunt tres subsistentes, in quo commune numeratur in tres, et tamen non est ibi ratio universalis.

SCHOLIUM II.

Personam non dicere secundam intentionem, probat ex Richardi definitione de *persona*, per quam corrigitur definitio Boetii de ea; ibi enim nihil habetur, quod sonet secundam intentionem. Explicat rationem personæ consistere in duplici incommunicabilitate actuali et aptitudinali, de quo 3. d. I. q. I. a. 3. (habet divina tertiam incommunicabilitatem repugnantiæ, d. 3. q. 2. n. 10. et 11.) et hinc constat personam non esse secundam intentionem. Et si dicas, si est tantum negatio, ergo secunda intentio, respondetur non sequi, nisi quando negatio fit per collationem intellectus. De negatione in genere, et extra genus, de quo hîc loquitur n. 4. agit late I. d. 28. a n. 3. An vero abstrahi possit conceptus aliquis communis positivus, vel negativus a tribus personis, vide eum in Oxon. hîc a n. 6. et d. 3. q. 2. n. 15. et d. 25. et 3. d. I. q. I. art. 3.

Resolutio. Ideo dico ad quæstionem, quod persona communis tribus non dicit intentionem secundam, quia Richardus 1. *de Trin. cap.* 22. arguit contra Boetium de definitione personæ dicentem, quod *est rationalis naturæ individua substantia.* Primo sic, ibi non est individuum, ubi non est natum esse dividuum. Secundo sic, *rationale*, proprium est in hominibus tantum. Tertio sic, secundum illam definitionem anima separata esset persona, ideo Richardus ponit suam definitionem, quod persona divina *est naturæ divinæ incommunicabilis existentia*, ita quod loco *individui* ponit *incommunicabile*. At nihil hîc ponit pertinens ad intentionem secundam. Richardus rejicit definitionem Boetii. Definitio personæ divinæ ex Richardo.

Dico ergo quod *communicabile* dupliciter potest accipi, vel quia communicatur aliquibus, quæ sunt ipsum, vel aliter. Primo modo, ut homo Socrati et Platoni. Secundo modo, ut forma materiæ. Et sic per oppositum *incommunicabile* dicitur dupliciter, Deus est incommunicabilis in ratione formæ, sed anima non, licet sit separata, adhuc est apta nata communicari in ratione formæ; sed divinitas est communicabilis utroque modo, hoc est, habens modum duplicem incommunicabilitatis. Et licet individuum non significat primo naturam, in qua est, sed dat intelligere, sic nec persona dicit. 5. Communicabile duplex sicut et incommunicabile.

Contra, negatio non est nisi intentio secunda: Incommunicabilitas est negatio communicabilitatis; ergo persona tantum dicet intentionem secundam. 6. Replica.

Item, negatio non est communis pluribus, ubi sequitur affirmationem communem pluribus, istud non est divinitas; ergo persona importat aliquid commune. Secunda.

Item, incommunicabile est relatio Tertia.

rationis ; ergo dicit tantum intentionem secundam.

7.
Ad primam.

Ad primum horum dico quod *persona* non dicit tantum incommunicabilitatem, sed ipsam includit, et forte essentiam, et forte non, sed licet tantum includeret incommunicabilitatem, adhuc non esset intentio secunda, quia unum oppositum ex natura rei movet intellectum ad negationem alterius. Et cum dicitur, negatio est intentio secunda, dico, quod uno modo est negatio extra genus ; alio modo in genere, ut diversam dicit negationem in ente, tamen negatio est negative ens ex natura rei ;

Negatio est negative ens.

sicut enim homo est homo ex natura rei, sic non est asinus, et sic sunt negationes entis ex natura rei, et non per negotiationem intellectus.

Ad secundam.

Ad aliud, nego assumptum, quia negatio potest esse unius rationis, sicut opponitur affirmationi, quæ est unius rationis, licet tamen dicatur de multis, quæ non sunt unius rationis, sicut *non Socrates* de chimæra et lapide.

Negatio unius rationis dicitur de pluribus diversæ rationis.

8.
Ad tertiam.

Ad aliud dico, quod communicabile et incommunicabile non opponuntur ratione, sed sunt relativa opposita privatione. Et non sequitur, communicabile est ens rationis, ergo incommunicabile, quia idem est relativum realiter, et tamen diversum non, nec diversitas, posito quod sit relatio, sic licet universale sit ens rationis, non tamen singulare, quia esse universale repugnat Socrati ex natura rei. Unde dico quod persona nihil secundæ intentionis includit, sed connotat.

Personæ connotat tantum secundam intentionem.

Ad argumenta principalia.

Ad primum et secundum principale, negatur quod persona non producitur realiter, neque adoratur ; dico enim quod persona dicit existentiam in natura, et hoc producitur, et si admittam quod dicat tantum incommunicabilitatem, adhuc connotat naturam, quæ adoratur.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in personis divinis est aliqua pluralitas numeralis?

Alens. I. *p. q.* 45. *m.* I. D. Thom. I. *p. q.* 30. *a.* 3. D. Bonav. *hic a.* 1. *q.* I. Richard. *d.* 33. *a.* 2. *q.* I. 2. Durand. *hic q.* I. Gabr. *q.* 2. Doctor *hic q. un. et* 4. *Phys. q.* 17. *et* 4. *Met. q.* 2. *et* 5. *Met. q.* 5. Suarez *prima p. tr.* 3. *lib.* 3. *cap.* 6. 7. *et* 8.

1. [gumentum primum affirmativum. Joan.] Circa distinctionem vigesimam-quartam quæritur : *Utrum in personis divinis est aliqua pluralitas numeralis?* Quod sic videtur, Joannes in Canonica prima, capitulo 5. *Tria sunt, quæ testimonium*, etc. Sed Trinitas est numerus ; ergo, etc.

[Secundum. Aristot.] Item secundo sic, 5. Met. c. 5. *Multitudo alia genere, alia specie, alia numero, et semper ea quæ sunt in superiori, inferunt ea quæ sunt in inferiori*, ut diversa genere sunt diversa specie, et diversa specie diversa numero. Sed in personis divinis est aliqua pluralitas ; aut igitur numeralis, et sequitur propositum ; aut alia pluralitas secundum genus, aut secundum speciem, et sic etiam sequitur propositum.

[ertium. Damasc.] Item, Damascenus lib. 1. Orth. fid. capitulo 17. *Numero et non natura dicuntur sanctæ hypostases* ; igitur, etc.

2. [rg. primum negativum.] Contra, Boetius in lib. 1. de Trin. c. 3. *Illud est vere unum, in quo nullus est numerus* ; sed personæ divinæ sunt verissime unum ; igitur, etc. [Boët.]

[Secundum. August.] Item, omnis numerus est quantitas ; in Deo non est quantitas, quia secundum Augustinum 6. de Trin. c. 20. *intelligimus Deum sine quantitate magnum* ; igitur, etc.

[Tertium.] Item, ubi est numerus ibi est totum et pars ; sed in Deo non est totum et pars, ut prius * declaratum est ; igitur, etc. [* d. 19. q. 4.]

[Quartum.] Item, si in Deo esset numerus, aut diceretur secundum substantiam, aut secundum relationem ; non secundum substantiam, quia tunc conveniret, et communis esset omnibus personis, quod non convenit, quia nec Pater dicitur trinus, nec Filius. Nec secundum relationem potest dici, quia non haberet aliquod correlativum, ad quod posset dici, nam duæ personæ, inquantum duæ, non referuntur ad aliquod tertium, nec tres in quantum tres, referuntur ad aliquem terminum ; igitur : etc.

3. [Status quæstionis.] Hîc primo videndum est de ratione numeri in his, in quibus est ; et secundo ex hoc ad propositum, quomodo in Deo ponendus est numerus, et quomodo non.

[Præmittit ea in quibus omnes conveniunt. Aristot.] Circa primum sciendum est, quod in hoc omnes concordant, quod numerus est species quantitatis, et alia a quantitate continua, ut habetur ab Aristotele, *lib. præd. c.* 3. et sequentibus ipsum ; ex hoc sequitur

quod numerus sit ens absolutum, quia quantitas est prædicamentum absolutum, quia tria saltem sunt Prædicamenta absoluta, et ulterius sequitur quod sit ens reale, quia ens absolutum aliud a continuo (intellectus enim licet in se causet actum suum, circa tamen objectum non causat realitatem absolutam, sed tantum ens rationis,) et per consequens dicat speciem alicujus generis, et prædicati realis. Sed difficultas, in qua discordant diversi, est de unitate et forma specifica numeri, nam omnis species habet aliquam formam, per quam specifice est una. Hoc autem difficile est invenire in numero, quia secundum Avicennam 3. Met. cap. 5. *Multitudo inquantum multitudo non est una*; numerus autem essentialiter est multitudo ex 10. *Met. text. com.* 4. ideo difficile est videre, a quo numerus habet unitatem specificam, et ideo circa hoc sunt opiniones diversæ.

In quo non omnes concordant.

Avicen.

SCHOLIUM I.

Præmissis iis, in quibus auctores concordant circa numeri rationem, descendit ad indagandam ejus unitatem specificam, de qua refert quatuor sententias : Primam S. Thomæ dicentis eam consistere in unitate ultima, quam sententiam hîc et in Oxon. in 3. d. 22. n. 18. refellit. Secundam, quæ eam constituat in ipsa discretione perficiente unitates tanquam partes materiales ; atque hanc etiam rejicit, uti et tertiam Gandavensis, quæ variis assertionibus constat ; prima, solum numerum accidentalem esse de genere Quantitatis ; secunda, non esse aliam formam numeri essentialis, quam sit forma continuitatis primæ unitatis ; tertia, numerum differre a continuo penes ordinem partium, et privationem continui ; quarta, numerum propter alium ordinem partium in discreto, quam in continuo, habere aliam rationem mensurandi, quam in continuo. Quartam deinde recenset sententiam tenentem, quantitatem discretam nihil esse extra animam, cui magis videtur adhærere, de quo largissime egit in tract. de Rerum princ. q. 16. a n. 27. ubi aliqua nos adnotavimus.

Quidam dicunt, quod numerus habet suam unitatem specificam ab ultima unitate, non autem absolute ab unitate inquantum unitas, sed secundum quod habet determinatam distantiam ad primam unitatem ; et secundum talem distantiam ad primam unitatem distinguuntur numeri specifice secundum diversas distantias, unde talis distantia distinguit specifice numeros. 4.

Prim op nio S Thomæ

Sed contra, ultima unitas alicujus numeri, si det formam et speciem illi, aut igitur inquantum hæc unitas est, aut inquantum distans a prima ? Non inquantum hæc unitas, quia illud quod est forma, et species alicujus totius, oportet perficere totam materiam totius, sicut anima, quæ est forma hominis, perficit totam materiam, et omnes partes corporis hominis. Sed ultima unitas non informat omnes unitates præcedentes in numero ; igitur non potest esse forma totius numeri inquantum unitas talis est.

Rejicit primo

Præterea, hæc unitas, quæ est ultima, est materialis, sicut et aliæ unitates, aliter ternarius esset quaternarius, si ultima unitas quaternarii non esset pars totius materialis, sed tantum forma præcedentium ; non igitur inquantum hæc unitas est magis forma totius numeri, quam alia unitas.

Secundo

Nec potest dici quod sit forma totius numeri secundo modo, quia distantia unius unitatis ab alia formaliter est relatio ; igitur si numerus sortiatur suam unitatem specificam ab

unitate propter illam distantiam a prima unitate, sequitur quod numerus non sit quantitas, sed relatio sive respectivum.

5. Tertio. Præterea contra hoc, cum illa distantia ultimæ a prima tantum sit in ultima unitate, vel in illis duabus unitatibus ultimate distantibus, et non in mediis, sicut distantia qua disto a pariete, tantum est in me, vel in me et in pariete, et non in aere medio, sequitur quod illa distantia non potest esse forma totius numeri, cum non sit forma cujuslibet partis numeri, et per consequens ab illa distantia non poterit numerus habere unitatem suam specificam, cum illa distantia sit in uno distante, vel solum in duobus, et non potest esse in omnibus unitatibus ut forma.

Distantia non est forma numeri.

Quantum ad istam opinionem, non videtur mihi, quod ultima unitas magis posset esse forma numeri quam prima; nec etiam secundum talem ordinem et distantiam, quia talis ordo aut est ex natura rei, aut est ex comparatione animæ. Non primo modo, quia ex natura rei non plus habet una unitas quod sit ultima quam alia, ut patet, si simul omnes crearentur. Si secundo modo, anima indifferenter potest incipere numerationem a quacumque unitate, et tunc sequitur quod numerus ex natura rei non habet determinatam unitatem, quia secundum Philosophum 5. Met. cap. 26. de Toto : *In quibuscumque positio non facit differentiam in substantia rei, nec in figura, ibi dicitur omnis non totus, ut in liquidis et numeris*; igitur si prima unitas fiat ultima et ultima prima, nulla fiet differentia in substantia numeri, quod non staret, si ultima unitas esset forma completiva et specifica numeri.

Ultima unitas non potius est forma numeri quam prima.

Aristot.

6. Secunda opinio. Alia opinio est, quæ videtur esse secundum intentionem Aristotelis magis quam prior, quod sicut continuitas est forma, et per se unitas continui, et partium ejus, a qua habent suam unitatem in toto; ita in numero forma, a qua numerus sortitur suam unitatem in toto, et partes in continuo, est discretio, ut sicut continuitas est unitas continui, ita discretio est unitas discreti, sive numeri; et sic per aliam et aliam continuitatem est alia et alia species continui, ut patet in linea, superficie et corpore, ita secundum aliam et aliam discretionem est alia et alia species; et sicut partes continui sunt materiales respectu continuitatis, quarum omnium continuitas est forma, sic unitas hæc et illa sunt partes tantum materiales numeri, quarum discretio est forma, et per talem discretionem habet numerus esse in determinata specie, et secundum aliam et aliam discretionem unitatum est alia et alia species numeri.

Sicut continuitas est unitas continui et discretio discreti.

Secundum hoc etiam patet quod numerus non componitur ex numeris, quia una species completa non est pars potentialis alterius speciei. Cum igitur numerus ex hoc quod habet certam discretionem unitatum, sit completa species in unitate sua specifica, stante sua discretione, quæ est opposita discretioni alterius speciei numeri, non poterit esse pars ejus, cum habeat oppositam discretionem, et in eadem specie numeri non possunt complete, et actu esse oppositæ discretiones, sed

Una species completa non est pars potentialis alterius speciei.

tantum unitates sunt partes numeri, et sic numerus componitur ex unitatibus, et non ex numeris. Et huic concordat dictum Philosophi 5. *Met. text. com.* 19. dicentis quod *sex sunt semel sex, et non bis tria.* Secundum hoc igitur videtur quod numerus sit ex unitatibus, ut ex partibus materialibus, sed ex discretione perficiente unitates, sicut ex forma; et hoc videtur magis consonare sententiæ Philosophi 5. *Met. cap.* 15. ponentis numerum esse quantitatem discretam.

Aristot. Numerus componitur ex unitatibus et non numeris.

Aristot.

7. Sed contra: Partes quæ non habent majorem unitatem in toto quam haberent, si non essent in toto, non sunt partes alicujus totius, quod est per se unum; subjectum enim includit prædicatum; nam si detur oppositum, quod aliquæ sint partes alicujus, quod est per se unum, igitur habent unitatem in illo, quam non habent seorsum. Sed unitates non habent majorem unitatem per hoc, quod habent discretionem in numero, quam si per se esset quælibet sine alia; igitur unitates prout habent discretionem, non sunt partes alicujus unius per se; igitur sequitur quod numerus non sit aliquid per se unum, sed tantum aggregatione. Consequentia probatur, quia si unitates non essent in aliquo numero, quælibet esset distincta et discreta ab alia. Eodem etiam modo unitates, ut faciunt numerum aliquem, sunt discretæ ab invicem, quia ut discretæ numerabiles, faciunt numerum; secundum autem quod quælibet est discreta ab alia, est distincta ab ea; non igitur majorem unitatem habent quando sunt in toto, quam quando sunt seorsum componentes numerum.

Rejicitur primo secunda sententia.

Numerus non est per se unum.

Item secundo sic: Impossibile est formam absolutam advenire alicui sine sui mutatione, quamvis hoc dicatur esse possibile de forma respectiva; sed si lapidibus facientibus senarium numerum addatur unus lapis per generationem, sive creationem, lapides priores desinunt esse sub forma senarii, et incipiunt esse sub forma septenarii, et ab illa forma habent unitatem aliam specificam. Si igitur forma numeri septenarii sit ab aliqua forma absoluta, et illi sex lapides in nullo mutantur per hoc, quod de novo generatur alius lapis, sequitur quod forma numeri septenarii non sit alia forma absoluta extra animam in illis septem lapidibus. Et hoc patet ex alio, quia si dividens nihil causet in parte, quam dividit ab alia, nec etiam in parte, a qua aliam separat et dividit, et multo minus causabitur in aliquo, a quo nec aliam partem dividit, nec ipsum ab alio dividit; igitur in illo existente Romæ non causabitur aliquod absolutum ex hoc quod concurrit cum istis unitatibus, quæ sunt hîc ad faciendum numerum.

Secund

Forma soluta n potest a venire a cui sin sui mut tione.

Item tertio sic: Unum accidens numero tantum est in uno subjecto numero; si igitur numerus senarius erit in uno subjecto numero, ergo sex numero in quantum sunt sex numero erunt in uno subjecto numero. Hanc tamen non tantum pondero, quia hîc forte potest esse aliqua evasio, quam non pertracto. 8.

Tertio

Item quarto sic: Si forma numeri sit aliquid extra animam in ipsis unitatibus discretis, sequitur infini-

Quart

tos esse numeros actu, si tantum sint duo binarii. Probatio consequentiæ, accipiatur hic binarius lapidis, et ille binarius lignorum, binarius lapidis est unus binarius singularis, binarius lignorum est alius binarius, quorum unus non est alius ; igitur istorum duorum binariorum est unus numerus binarius, quia habet hunc binarium pro una unitate, et alium pro alia unitate ; igitur illi duo binarii, tanquam duæ unitates faciunt unum binarium ; igitur ille est alius ab utroque istorum, et sic in infinitum.

uomodo io binarii infe-ant infi-tos binarios.

9. Si dicas ad hoc, quod non possunt esse duo binarii distincti in genere Quantitatis, tunc receditur a principali proposito, quoniam possibile est quaternarium dividi in duas medietates per potentiam dividentis creatam vel increatam. Sed si forma quaternarii sit forma realis in illis unitatibus, igitur potest realiter dividi in hunc binarium, et in illum, et sic erunt duo binarii in actu, et tunc sequitur, ut prius, quod erunt infiniti numeri in actu. Unde si quilibet numerus habeat suam propriam formam, per quam est hic numerus realiter, sequitur necessario quod erunt infiniti numeri in actu, si sint tantum duo numeri ejusdem speciei.

bjectio. olvitur.

10. Alia est opinio Gandavensis *quodl. 7. q. 1.* ponentis quod solus numerus accidentalis non est nisi multitudo ex unitate profusa per divisionem continui, et hoc vel ejus quod aliquando extitit sub una forma, vel quod natum erat existere de natura materiæ, et formæ continuitatis, licet formæ aliæ differentes specie prius illa dividerent, quæ sub forma continui constituunt numerum formarum essentialium differentium, non autem numerum simpliciter de prædicamento Quantitatis, quod est eorum quæ accidentaliter differunt. Secundum igitur hoc, omnes numeri de genere Quantitatis vel profluunt ab uno continuo, vel nati sunt profluere ab uno continuo, quantum est ex parte materiæ et formæ continuitatis, et hoc quantum ad naturam numeri in se.

Tertia opinio lenrici.

Sed quomodo se habet illa unitas continuitatis ad numeros ? Dicit quod partium numeri, sive unitatum ejus, non est alia forma essentialis, quam sit forma continuitatis in prima unitate, a qua discinduntur, sive natæ sunt discindi.

Ad hoc autem sparsim ibidem duæ probationes ponuntur : Prima est, quia secundum Philosophum 10. Met. text. 20. *Unum se habet ad multa, ut album ad alba, et ut unum ad una* ; non est autem alia forma simpliciter albi et alborum, nec alia ratio formalis unius ab unis ; igitur nec erit alia forma unius continuatæ a numero, quam est multitudinis profluentis ab ipso. 11.

Probatur primo. Aristot.

Secunda probatio sua est, quod secundum Philosophum eodem decimo, c. 3. *Omnia mensurantur aliquo eodem ejusdem generis* ; unum autem est mensura multitudinis et numeri, ut ibidem patet ; igitur unum erit ejusdem generis cum numero, et non differunt secundum formam absolutam.

Secundo. Aristot.

Hoc autem quantum ad unitatem specificam numeri ; sed si non sit alia forma absoluta in numero a forma continuitatis, quomodo ergo differt numerus a continuo ? Res- 12.

Dubium

Solvitur.

pondet, quod non est differentia inter continuum et discretum, nisi secundum respectum quemdam, et ordinem partium aliter se habentium inter se in continuo, et aliter in discreto, quia in continuo copulantur partes ad terminum communem, in discreto autem non ; et hoc non convenit discreto ex natura alicujus positivi, quod super continuum addat, sed potius ex natura privativi, in quo deficit a continuo. Numerus enim non habet *esse*, nec *intelligi*, nisi ex privatione continui secundum Philosophum, 2. *de Anima, text.* 133. et sic numerus, sive discreta quantitas, nihil addit super continuum, nisi rationem negationis, aut respectum partium ad invicem, ex quibus habet aliam rationem mensurandi, quam habet quantitas continua, et est altera species quantitatis quam continua.

Aristot.

13. Objicit vero contra se, quia secundum Philosophum 8. Met. text. 10. *Definitiones et essentiæ rerum se habent sicut numeri*, ut quemadmodum ab aliquo numero, si diminuitur aliquid, vel additur, non remanet idem numerus, sed fiet alius ; similiter non remanebit definitio, nec idem, quod est per essentiam, postquam ab eo diminuitur aliquid, vel additur ; igitur secundum intentionem Philosophi numerus denarius, inquantum denarius, differt a novenario, in quantum hujusmodi ; et per consequens non sola forma continuitatis est forma denarii aut novenarii, cum per illam non differant, nec per additionem, aut per diminutionem ab illo continuo varientur.

Objicit sibi Henricus. Aristot.

14. Ad hoc vero respondet, quod non est alia forma essentialis numeri a forma continuitatis primæ unitatis, sed tantum alia forma accidentalis. Quod probat primo per hoc, quod species unius numeri non differt nisi propter aliam distantiam ad primam unitatem, quia enim ternarius aliter distat a prima unitate, quam binarius, ideo ternarius differt a binario. Sed talis distantia ad primam unitatem est accidentalis numero, quia non est ex natura unitatum, quia si prima fieret secunda, non variaretur ; et hoc idem probat secundo sic : sicut *magnum* et *parvum* se habent in continuo, ita *multum* et *paucum* in quantitate discreta ; sed *magnum* et *parvum* non distingunt specie quantitatem continuam ; igitur nec *multum* et *paucum* quantitatem discretam ; igitur sicut aliqua magnitudo parva cresceret secundum additionem, et fieret continue major, et non esset alia magnitudo specie, ita cum numeri crescunt secundum unam distantiam, numerus parvus secundum se non differt specie a magno, nisi accidentaliter propter distantiam ad primam unitatem, et sic numerus non habet aliam formam essentialem a continuitate primæ unitatis.

Respondet sibi.

In speciebus numeri non est forma essentialis.

15. Ad illud igitur de 8. *Met.* respondet quod quoad hoc est simile, quod sicut numerus non est divisibilis in infinitum, sed divisio ejus stat ad unitatem indivisibilem ultimam, ita definitio non est divisibilis in infinitum, sed stat ejus divisio ad ultimam differentiam, quæ est indivisibilis, sed non est simile quoad hoc, quod sicut definitio et essentia rei essentialiter variatur ad divisionem

Essentiæ rerum se habent sicut numeri, exponitur.

novæ differentiæ, quod ita forma essentialis numeri varietur per additionem et substractionem unitatis, cum ibidem subdit Philosophus, quod *in numero non contingit assignare quomodo fit unus, cum sit ex pluribus unitatibus, nisi quod sit unus sicut coacervatio,* sicut contingit de definitione. Nec sicut definitio una est propter differentiam ultimam, ita numerus propter ultimam unitatem; indifferenter enim quælibet unitatum in numero potest esse prima, media et ultima; cuicumque tamen convenit esse ultimam unitatem, convenit esse formalem, et hoc propter determinatam distantiam, quam habet ad illam, quæ accipitur a prima. De hac etiam materia, scilicet generatione numeri, et ejus unitate specifica, et de differentia ejus a quantitate continua, habetur ab ipso *Quodl.* 5. *q.* 3. *et Quodl.* 4. *q.* 5. 6. *et* 10.

Numerus est unum aggregatione.

16. Contra hoc, quod primo dicit, quod solus numerus accidentalis est de genere Quantitatis, nam secundum Philosophum 10. Met. text. com. 21. *numerus est multitudo mensurata per unum,* sicut autem nos distinguimus numerum a numero per unitatem aliam et aliam, ita et numerum mensuramus per unitatem, et sui replicationem; illud autem unum non est unum continuitatis primum, quod simili replicatione constituit numerum et mensuras, sed unum, quod est pars numeri; sed talem unitatem est dare in aliis, quam in continuis, quia hic lapis prius est hic lapis quam continuus. Et similiter hæc aqua, prius est hæc aqua, non per constituitatem vel quantitatem, et illa aqua similiter est hæc, non per quantitatem, ut patebit alias *, quando erit sermo de individuatione; ergo hæc aqua et illa aqua prius faciunt multitudinem, quam intelligantur habere continuitatem, et sunt partes unius rationis, sive multitudinis unius rei, quarum una per sui replicationem potest mensurare totam multitudinem discretam, quam intelligantur habere continuitatem, quia in unoquoque genere est unum primum, quod est mensura omnium aliorum, quæ sunt in illo genere; ergo faciunt vere numerum.

Refellitur opinio tertia.

Hoc individuum est hoc non a quantitate

* In 2. d. 12. q. 7.

17. Similiter hæc albedo et illa albedo differunt numero, non per subjecta sua, quia hæc albedo et illa sunt in suo ordine prædicamentali, non per suum subjectum; nihil enim pertinens ad aliquod genus est in illo genere per aliquod alterius generis; igitur hæc albedo et illa, quæ sunt unius rationis, faciunt multitudinem propriam. Multitudo autem talis quæ est partium unius rei, per quarum unam replicando mensuratur tota multitudo, est numerus de genere Quantitatis, licet multitudo essentiarum differentium specie sit numerus formalis, non de genere Quantitatis. Non igitur video quod solus numerus accidentalis, qui causatur ex divisione continui, sit in genere Quantitatis, quin etiam individua de genere Substantiæ, qua præcedunt quantitatem, et etiam individua qualitatum vere numerum faciunt secundum proprietates numeri, quas ponit Philosophus 10. *Met.* citatus.

Nihil constituitur in aliquo genere per aliud alterius generis.

An solus numerus accidentalis sit de genere quantitatis. Aristot.

18. Quantum ad secundum, quod dicit, quod non est alia forma numeri essentialis, quam sit forma conti-

Refutatur secundo.

nuitatis primæ unitatis, videtur esse contradictio, sicut verba videntur sonare, quia forma continuitatis non constituitur aliquid, nisi in *esse* continui, sicut albedine non constituitur aliquid, nisi in *esse* albi. Si igitur numerus sit alia species subalterna a quantitate continua, sequitur quod numerus, ut essentialiter numerus, per continuitatem distinguatur a continuo, et ita numerus ut continuus, distinguitur a continuo, quod includit contradictionem.

19. Tertio. Quantum ad hoc, quod dicit tertio, quod numerus differt a continuo penes ordinem partium, et privationem continuitatis, non videtur verum ; tunc enim sequitur quod non sit per se species quantitatis, quia quælibet species eo constituitur, quo ab alia specie sibi opposita, cum qua eidem generi subjicitur, per se distinguitur. Si ergo numerus solum distinguitur a continuo per respectum, sive ordinem, et per privationem, sequitur quod per respectum, aut per privationem, vel per utrumque, per se constituitur, et per consequens numerus non est per se species Quantitatis, quæ est genus absolutum.

Quælibet species constituitur per quod ab alia opposita distinguitur.

20. Quarto. Quod etiam dicit, quod propter alium ordinem partium in discreto quam in continuo, et propter privationem continuationis, numerus habet aliam rationem mensurandi quam continuum, hoc non videtur verum, quia tunc non haberet alium modum mensurandi, nisi in respectivo et privativo. Ideo non capio bene quomodo numerus habeat formam essentialem ex continuitate primæ unitatis, præcipue cum illa unitas continuitatis non maneat, quando numeri accidentaliter habent *esse*, et non omne quidditativum, et tale non possunt habere nisi per aliquid in actu, et positivum ; ideo oportet ponere aliquid aliud, a quo numerus habet suam unitatem specificam.

21. Ad rationem primam tertiæ opinionis. Ad rationes igitur illius opinionis. Ad primam, quando arguitur sic, quod *unum et multa differunt sicut unum et una, album et alba*, dicendum quod hoc verum est quoad aliquid, et quoad aliquid non. Nam *multum* uno modo dicit materiale multitudinis, sicut *unum* alio modo aliam formam in illis a forma unitatis ; *unum* ergo et *multum* non differunt quantum ad materialia, nisi sicut *unum* et *una*, et *album* et *alba*; tamen quantum ad formalem rationem utriusque, secundum quam opponuntur, differunt formaliter. Unde sicut patet ex 10. Metaph. text. 21. *Multitudo secundum suam rationem formalem opponitur uni.*

Unum et multum habent ut album et alba, exponitur.

Aristot.

Ad secundam. Ad aliud, quando arguitur quod multitudo mensuratur uno, igitur sunt ejusdem naturæ sive ejusdem formalitatis, dicendum quod non sequitur ; non omnia enim quæ habent mensuram ejusdem rationis, habent eamdem naturam ; non enim oportet quod principium, quo mensuratur natura speciei, sit tota natura specifica.

Non omnia quæ mensurantur eadem mensura sunt ejusdem rationis.

Ad tertiam. Ad tertium, quando arguitur quod numeri distinguuntur per aliam et aliam distantiam, ad primam unitatem, dicendum quod licet illa distantia diversa necessario concomitetur numeros distinctos, non tamen est prima ratio distinguendi eos, ut probatum est, unde non potest esse

forma primi numeri, sed concomitatur certam discretionem numeri.

22.
d quartum. Aristot.

Ad quartum, quando arguitur de *magno* et *parvo, multo* et *pauco*, dicendum secundum quod patet 5. *Met. cap.* 13. illa prædicta possunt accipi dupliciter : Uno modo, secundum quod *magnitudo* et *multitudo* sunt species Quantitatis; et alio modo secundum quod sint passiones. Primo modo verum est quod sicut *magnum et parvum* se habent in continuis, ita *multum* et *paucum* in discretis; et ideo sicut *magnitudo* est alterius rationis in continuis, ut in linea et superficie, et in corpore, ita *multitudo* in numeris variatur secundum species diversas. Si vero accipiantur secundo modo, prout sunt passiones, sic accipiuntur ut *magnum* opponitur *parvo*, et *multum pauco*, et sic verum est quod sicut isto modo *magnum* et *parvum* sunt passiones continui, ita *multum* et *paucum* sunt passiones discreti. Si tamen ex hoc concludatur, quod sicut *magnum* et *parvum* sunt passiones magnitudinis ejusdem speciei, quod ita *multum* et *paucum* erunt passiones ejusdem numeri secundum speciem, dicendum quod non est simile, quia continua non variantur, nisi penes aliam et aliam rationem divisibilitatis ; *magnum* vero et *parvum* non variantur penes aliam et aliam rationem discretionis ; *multum* vero et *paucum* variantur per discretionem prout opponuntur. Unde quia forma numeri est magis præcisa, quia omnino indivisibilis, ut patet *ex* 8. *Met. c.* 5. non autem sic forma continuitatis, ideo quantumcumque augmentetur magnitudo, non variatur ejus species propter magnitudinem, sed addita unitate variatur species numeri essentialiter; ideo non stant *multum* et *paucum* in eadem specie numeri.

[margin: ...gnitudo sumitur ...pliciter.]
[margin: ...uare multum et paucum non sunt ejusdem speciei sicut magnum et parvum.]
[margin: Aristot.]

Alia opinio est, quod de quantitate nihil est extra animam, nisi quantitas continua, cujus partes divisæ extra animam non possunt habere unitatem numeri, nec unum numerum constituere, sed tantum sunt hæc, hæc, hæc, non habentia aliquam unam formam numeralem, nec propter distantiam ultimæ unitatis a prima, nec propter discretionem, quam partes habent, nec propter unitatem continuitatis primæ unitatis, a qua sunt divisæ, sicut posuerunt tres opiniones prædictæ, et ideo solum numerus habet suam unitatem ab anima. Nam anima potest accipere aliquam multitudinem extra, et negotiari circa eam per actum suum ; tota enim multitudo extra animam potest accipi ab intellectu, et ut unum intelligibile, et intellectus per actum suum accipiens unam partem illius multitudinis potest mensurare totam multitudinem intellectam illa unitate illius intellecti, et sic cognoscere totam quantitatem illius multitudinis. Istam autem multitudinem intelligibilem sic cognitam et mensuratam potest applicare ad multitudinem, quæ est extra, quæ tantum est hæc, hæc et hæc, et per illam multitudinem intellectam mensurare illam extra; quæque sic mensuratur extra potest denominari a multitudine intellecta, aliter mensurata, quæ multitudo intellecta ab illa unitate sic comparata, est mensurata, et sic 23.

Quarta opinio.

Videtur Doctorem velle unitatem numeri esse ens rationis.

dicitur numerus denominative a numero in anima.

Exemplificatur. Geometra per unam quantitatem mensurat aliam.

Hoc potest per exemplum patere de Geometra, qui non per visum mensurat aliquam certam quantitatem, sed per aliquam quantitatem, ut aliquam virgam, vel perticam mensurat aliam; sic in proposito, intellectus primo mensurat intellectualiter aliquam multitudinem intellectam, quam postea applicando ad alia discreta, quæ sunt extra, mensurat illa multitudine intellecta, a qua ut sic, quantitas numeri habet suam unitatem, sicut ens formaliter in anima. Sic forte intellexit Augustinus 11. *Confess.* de tempore, quod est solum in anima; potest enim anima concipere totum fluxum motus simul, et illum totum aliqua parte ejus mensurare, et sic causare tempus, quod applicando ad motus exteriores, potest eos mensurare, sed an hoc sit verum, forte dicetur *in secundo libro* *.

August.

*d. 2. q. 1.

24. Secundum hoc igitur potest salvari intentio Aristotelis, quod sicut duplex est relatio, una realis, et una rationis, sic duplex est quantitas, una realis, quæ est continua extra animam, alia rationis, quæ est discreta in anima, quam anima mensurat per aliquid sui, et illi potest anima nomen imponere, quod primo significabit illam quantitatem in anima, et denominative prædicari potest de quantitate extra animam, cujus partes sunt, hæc, hæc, hæc, et anima potest uti illa quantitate intellectuali ad mensurandum aliam extra animam, sicut si esset omnino realis, et sic quantum ad actum mensurandi tantæ efficaciæ est vel majoris, sicut si esset extra animam, et secundum hæc illa, quæ sunt extra animam realiter possunt mensurare et mensurari.

SCHOLIUM II.

Resolvit quæstionem asserendo numerum secundum primam sententiam non esse in divinis, quia ibi nulla est distantia unius ab alio; neque juxta secundam sententiam, quia dicit potentialitatem; neque secundum tertiam, quia numerata ponit divisa, et omnia in Deo sunt unum. Secundum quartam vero opinionem, asserendo numerum accipere suam unitatem et constitutionem per intellectum, censet numerum in divinis esse admittendum. Quod etiam docuit in tract. de Rerum princ. quem in præcedenti scholio citavimus.

Secundum istas opiniones diversas de numero in his, in quibus proprie invenitur, respondendum est ad propositam quæstionem, ducendo eas ad propositum, et quidem secundum primam opinionem, cum in Deo non sit distantia unitatis ad unitatem, cum omnes tres personæ sunt indistanter et indivisibiliter una essentia in divinis personis, sic non erit proprie numerus. 25.

Resolutio quæstionis. Juxta tres primas opiniones non est ponendus numerus in divinis proprie.

Secundum etiam opinionem secundam, ponentem unitatem in numero, ut partes materiales, et ipsam discretionem formam numeri, cum in divinis non sit aliquod potentiale et actuale, et præcipue persona non potest intelligi in divinis ut potentiale, ergo non erit personarum proprie numerus.

Gandavensis ex tertia opinione respondet *in Summa art.* 83. *q.* 3. et dicit quod de ratione numeri sunt duæ conditiones, quarum una est, quod illa, quæ numerantur, sunt plura divisa; secunda est, quod nata sunt in unitate continui unius esse contenta. Prima non invenitur in divinis, quia quamvis in divinis sint

Henr. assignat duas numeri conditiones quorum invenitur in divinis.

plura secundum attributorum differentiam, et personarum distinctionem, non tamen sunt diversa ad invicem, sed in *esse* unita, et omnino unum simplex. Nec est etiam secunda conditio numeri ibi, quia et si esset essentiæ partitio, illa tamen, quæ divisa essent, non essent nata facere unum in continuo, quia non est ibi materia, et per consequens, nec quantitas accidentalis, quæ tantum est in materialibus, et non in spiritualibus secundum ipsum. Secundo, quamvis in divinis sunt plura aliqua, non tamen sub eadem specie contenta, quia non sunt ibi aliqua plura unius rationis, quæ possunt facere numerum, ut sapientia cum sapientia, vel Pater cum Patre, quia non sunt ibi plures sapientiæ, nec plures Patres, imo quælibet illorum est quasi una species; et ideo numerus, qui cum determinatione ponitur ibi, magis convenit cum numero formali, qui est diversorum secundum speciem, quam cum numero materiali, seu accidentali, seu in aliquo, qui plurimum est unius rationis.

Rejicitur. 26. Sed hoc non videtur mihi verum, quia personæ divinæ non habent differentiam secundum speciem, nec quasi secundum speciem, quia terminus formalis personæ productæ est essentia, aliter esset generatio magis æquivoca quam univoca, ut prius *in isto libro* dictum est *; ideo numerus eo modo quo ponitur in divinis, magis convenit cum numero in aliquo, quod est aliquorum unius rationis, quæ minus differunt, quam cum numero formali, qui est aliquorum, quæ magis differunt.

Personæ Divinæ non differunt specie nec quasi specie.

* D. 7. q. 3.

27. Ad quæstionem vero secundum ultimam opinionem est dicendum, sicut Magister dicit, quod numero in divinis magis utimur ad removendum, quam ad ponendum aliquid; nam numerus non dicit in rebus nisi privationem majoritatis et minoritatis intellectus, nempe concipiens aliqua multa et diversa, mensurat aliquo modo, et imponens illis unum nomen numerale, illud prædicatur de rebus exterioribus denominative, quæ non faciunt aliquod totum extra animam, et quod nomen sic impositum significat præcisionem majoritatis et minoritatis, et prædicat hoc de rebus exterioribus, ut cum dico, *tres lapides*, non dico aliquam unam formam in istis, sed tantum hunc lapidem et illum cum præcisione majoris et minoris aggregationis. Sic in divinis, terminus numeralis connotat præcisionem alterius ab illis, ad quos additur; ut cum dicitur, *tres personæ*, non significat aliquid nisi Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, connotando præcisionem majoris pluralitatis aut minoris, denotando quod in divinis sunt præcise Pater et Filius et Spiritus sanctus, et non alia persona, nec plures, nec pauciores. Et quia conceditur sic in divinis secundum illam præcisionem, ideo magis terminis numeralibus utimur in divinis ad removendum ea, quæ non insunt, quam ad aliquid ponendum; magis tamen utimur in divinis nomine *Trinitatis*, et *dualitatis*, quam nominibus *triplicitatis* et *duplicitatis*, et magis nomine *Trini*, quam nomine *triplici* aut *duplici*, quia nomen *Trinitatis* magis abstrahit a diversitate quam *triplicitatis*, vel quam nomen *terna-*

Numerus ponitur in divinis, secundum quartam opinionem.

Numerus significat præcisionem pluralitatis minoritatis et majoritatis.

Trinitas magis præscindit a diversitate quam triplicitas.

rii, denotat enim *Trinitas* pluralitatem in unitate formæ. Et quia in divinis est pluralitas suppositorum, et distinctio in unitate essentiæ, ideo utimur in divinis illis nominibus numeralibus, quia minorem diversitatem numero important; magis enim abstrahit a diversitate in numero *Trinitas*, sive *Trinus*, quam *triplicitas* et *ternarius*.

28. Ad primum principale.

Ad primam rationem principalem, patet quomodo vera est : *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo*, etc. quia hic et hic et hic præcise accepti a pluribus et paucioribus testimonium dant in cœlo.

Ad secundum.

Ad aliud patet, quod sicut in divinis est pluralitas, ita et numerus, ut patet ex prædictis.

Ad tertium.

Ad Damascenum quod sanctæ hypostases differunt numero, id est, enumeratione in intellectu, nam in intellectu nostro persona una accipitur ut alia unitas ab alia, et sic exponit Magister istam auctoritatem *d.* 19.

Arg. primum negativum ex Boet.

Ad primum in oppositum, dico quod illud est vere unum, ubi, vel in quo nullus est numerus de genere Quantitatis, sed modo quo dictum est, scilicet numerus importans distinctionem cum præcisione pluralitatis majoris et minoris, non cum diversitate formæ, sicut est in creaturis.

Ad secundum ex Augustino.

Per hoc patet ad Augustinum, quod est ibi numerus sine quantitate, modo quo dictum est.

Ad tertium.

Ad illud de toto et parte, satis jam patet ex supradictis.

Ad quartum.

Ad ultimum, quod unum nomen potest esse impositum ad significandum multas relationes, et alias formas, ut patet de hoc nomine *Ilias*; ordo etiam significat omnes relationes universi, et partium ejus; sicut *Trinitas* etiam in divinis plures relationes importat in significato suo, quarum quælibet secundum se habet suum extremum; *Ilias* tamen indistincta importat, quæ in se sunt distincta, propter quod non oportet ut conveniat uni personæ, nec oportet quod tunc haberet correlativum, sicut nec *Ilias*, ubi unam relationem determinate significaret.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO I.

Utrum persona *dicatur secundum substantiam, vel secundum relationem?*

Alens. I. *p. q.* 56. *memb.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 29. *artic.* 4. D. Bonav. *hic art.* I. *q.* I. Richard. *art.* I. *q.* Capr. *q.* I. *art.* I. Gabr. *q.* I. *art.* I. Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 7. *cap.* 8. Scot. *in Oxon. hic q. un.*

1. Arg. primum negativum. Circa distinctionem XXV. quæritur: *Utrum* persona *dicatur secundum substantiam, vel secundum relationem*? Quod non secundum substantiam, videtur primo per Augustinum (August.) 5. de Trinit. cap. 8. *Teneamus quod quando ad se dicitur præstantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dicitur ; quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter, sed relative dicitur.* Sed constans est, quod *persona* non dicitur ad se, tunc enim diceretur essentialiter ; ergo non dicitur substantialiter.

Secundum Boet. Item, Boetius in fine lib. 7. de Trinit. *Si personæ divisæ sint, necesse est vocabulum, quod ex personis trahit originem, ad substantiam non pertinere ;* ergo multo fortius, nec persona.

Tertium Richard. Item tertio, Richardus 4. de Trin. cap. 7. *Nomine* personæ *non tam quid, quam aliquis designatur* ; et in fine 19. cap. dicit sic : *Nomine autem* personæ *numquam intelligitur nisi unus aliquis solus ab omnibus aliis significari proprietate discretus ;* non igitur dicitur secundum substantiam.

2. August. Argumentum primum affirmativum. Contra, Augustinus 7. de Trinit. cap. ultimo : *Ad se quippe dicitur* persona *non ad Filium, vel Spiritum sanctum, sicut dicitur ad se, Deus magnus et bonus, et si quid aliud hujusmodi.*

Secundum. Item, omne nomen per quod respondetur convenienter ad quæstionem factam per *quid*, indicat substantiam, quia *quid* quærit de substantia ; sed per nomen *personæ* responsum est ab Ecclesia hæreticis quærentibus, quod três vel tria sunt in divinis, uti docet Augustinus in littera ; quare, etc. (August.)

3. Prima opinio Magistri. Hîc est opinio una, quæ dicit quod *personæ* nomen in singulari significat substantiam, in plurali vero relationem. Et hæc opinio videtur esse Magistri, qui ponit quod *persona* cum dicitur in singulari, Pater est persona, et Filius est persona, significet substantiam, sive essentiam ; in plurali vero cum dicitur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt personæ, significat hypostases, sive subsistentias.

Rejicitur primo. Richard. Hanc opinionem Magistri videtur Richardus 4. *de Trin. cap.* 8. ex intentione improbare, quia ut dicit ibi, secundum idem significatum, quo accipimus personam in singulari, accipimus eam in plurali. Unde ait sic : *Quando tres personas dicimus, quid aliud, quam tres aliquos* (Idem in singulare significat persona quod in plurali.)

significamus. Juxta intelligentiam, secundum quam accipimus personam juxta eamdem prorsus intelligentiam accipimus eam in plurali, quod hîc plures, illic unus solus datur intelligi. Cum dicitur persona, pro certo intelligitur aliquis unus ; cum nominantur tres personæ, absque dubio nominantur aliqui ; hæc ille.

Secundo. Hoc etiam arguitur per rationem, nam cuilibet plurali correspondet singulare ejusdem significati. Sed si *persona* in plurali importat relationem, sive hypostasim, correspondebit etiam nomini in singulari idem significatum significans ; igitur hoc nomen, quod est *persona,* idem significat hîc quod significabit in plurali.

Tertio. August. Item, Augustinus *de fide ad Petrum c.* 1. et ponitur in littera : *Alius est Pater in persona, alius est Filius in persona ;* igitur si in plurali significet hypostasim, et relationem propter ejus plurificationem, eodem modo in singulari propter ejus distinctionem, quæ non cadit in essentiam, quæ eadem est in tribus sine ejus distinctione.

SCHOLIUM.

Secundum varia tempora dicit nomen *personæ* varias habuisse significationes, et demum ait non significare aliquid proprium uni personæ, quia communis est tribus ; sed dicere conceptum unum significantem aliquid positivum commune in qualibet persona præter essentiam. Unde nomen *Persona* non dicitur de tribus secundum substantiam, nec secundum relationem, sed dicit aliquid generalius.

4. Decisio quæstionis. Nomen personæ. Respondeo ad quæstionem, quod secundum quod intelligitur ex dictis Richardi 4. *de Trin. cap.*5. 6. 7. et 8. nomen *personæ* secundum tria tempora tres habuit significationes, quod innuit *cap.* 5. cum dicit : *Cum omni diligentia quæramus non jam sub qua acceptione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad divina sumptum, sed in qua veritate per Spiritum veritatis sit translatoribus inspiratum, et a Latina Ecclesia universaliter frequentatum.* Nam sicut patet per Boetium de duabus naturis, nomen *personæ* primo significabat eos, qui in comœdia seu tragœdiis ludorum theatrorum alios repræsentabant, loco quorum cantus præferebant, propter quod histriones repræsentantes dignos et honorabiles viros, *personæ* vocabantur, quia secundum Boetium *persona* secundum rationem vocabuli dicta est a *personando,* hoc est perfecte, et expressa voce sonando, quia illi histriones per quamdam larvam, faciem de stanno, vel de cupro factam, quæ repræsentabat illum, cujus vice cantabant, magis resonabant.

Varia s[ignificatio] ... Boet. Persona perfect[e] voce s[o]nando.

Sed tempore Augustini nomen *personæ* fuit translatum ad divina, ad repræsentandum aliquid dignitatis in Deo ; unde a tempore Augustini tantum valuit nomen *personæ*, quantum *substantia intellectualis*, et ideo sicut substantia intellectualis est mere essentiale, ita et nomen *personæ* apud Augustinum mere fuit essentiale, et significabat apud ipsum, substantiam intellectualem, non sicut prima substantia, ut aliqui existimant, sed sicut substantia secunda, ut patet per ipsum expresse 7. *de Trinit. cap. ultimo diffuse.* Sed *substantia* aliquando accipitur in abstracto, et sic est idem quod *essentia* juxta illud Phi-

Tempo[re] August[i]ni perso[na] idem qu[od] substan[tia] intelle[c]tualis se[c]unda Augus[tini].

Aristot. losophi primo Post. text. 9. *Substantia lineæ ex his est essentia lineæ ex his.*

5. Alio modo accipitur *substantia* in concreto, quomodo dicitur quod ignis est substantia; *substantia* autem in abstracto in divinis, est idem quod *essentia*, et sic non dicitur pluraliter, sicut concorditer volunt Sancti et Doctores. Cum autem accipitur in concreto *substantia*, cum concretum magis concernat suppositum quam abstractum, magis potest numerari secundum numerationem suppositorum quam abstractum, et hoc; unde *persona* significans apud Augustinum substantiam, in concreto numeratur secundum numerationem suppositorum. Unde sicut *persona* significat idem quod habens naturam intellectualem, hoc tamen nomen concretum significans essentiam, scilicet *Deus*, non numeratur, quia Scriptura hoc prohibet Deuteronomii 7. *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.* Sed quia non fuit primitus aliquod nomen, per quod possit convenienter responderi ad quæstionem hæreticorum *quid erant tres*? nisi nomen *personæ*, ideo tempore Augustini dicebatur pluraliter, quamvis substantiam intellectualem significabant. Hæc est intentio Augustini 7. *de Trin. cap.* 6. *usque ad cap.* 10. *de Magnis, et* 12. *de Parvis*, et qui aliud imponit Augustino non tenet mentem Augustini. Sed post tempore Augustini, quando vis nominis *personæ* magis innotuit, frequentatum est a Catholicis ad significandum subsistentem incommunicabiliter in natura intellectuali, sicut patet per Richardum *ubi prius cap.* 6. ubi vult quod multum est inter significationem *substantiæ*, et significationem *personæ*, sicut multum distat inter significationem *hominis* et *animalis*. Unde secundum ipsum, *ibidem*, cum nominamus *personam*, nunquam intelligimus nisi unam solam substantiam et singularem aliquam, sub cujus nomine intelligitur quædam proprietas, quæ non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine; ex quo concludit, quod ad nomen *personæ* subintelligitur proprietas individualis singularis incommunicabilis. Igitur secundum ipsum de vi vocis, *persona* significat substantiam non secundam, sed primam, non *quid*, sed *quem*, sicut dicit *ibid. c.* 7. quia secundum ipsum, *ibid. c.* 5. nulla sententia certior redditur, quam quæ ex communi acceptione animi formatur, et nomine *personæ* nunquam intelligimus nisi unam solam substantiam, prout significat substantiam primam. Unde utendum est nomine *personæ* isto modo, quia loquendum est ut plures *ex primo Topicorum.*

In divinis substantia in abstracto non dicitur pluraliter.

Deuter.

Quare tempore Augustini personæ nomen plurificabatur. August.

Substantiæ et persona diversa significant.

Isto igitur modo accipiendo *personam* secundum ejus propriam significationem, significatur substantiam vel relationem? Certum est enim quod non significat aliquod proprium alicui personæ, quia numeratur in eis, et commune est eis hoc, quod est *persona* secundum Augustinum, et non communicatæ æquivocationis, quia æquivocum non numeratur, nisi secundum vocem. Quod enim numeratur in aliquibus, commune est eis secundum suum significatum, quod numeratur in eis, igitur est commune 6.

Resolutio.

univoce ; patet etiam ex dictis *in distinctione* 23, quod *persona* dicit negationem duplicis communicabilitatis, quæ negatio est unius rationis, quia opposita affirmationi unius rationis, patet etiam, quia illa negatio non est intentio secunda.

7. Incommunicabilitas unius rationis non convenit pluribus nisi per affirmationem priorem.

Sed nomen *personæ* an hoc præcise significat ? Respondeo, quod hæc negatio incommunicabilitatis non convenit pluribus secundum unam rationem, nisi per aliquam affirmationem substractam, sive priorem ; nihil enim est incommunicabile, nisi per affirmationem, cui repugnat communicatio ; illud autem affirmativum non est essentia, quia illa communicabilis est ; igitur est entitas alia, quæ non est formaliter essentia, cui repugnat communicari. Si igitur ab illa entitate in Patre et Filio et Spiritu sancto possit abstrahi unus conceptus positivus, ille conceptus significabit positivum primæ intentionis, quam consequitur illa negatio unius rationis ; si autem non potest abstrahi talis conceptus positivus, tunc persona non significabit aliquem conceptum positivum primæ intentionis ; ideo ut videatur an hoc sit verum vel non, statuitur hæc quæstio quæ sequitur.

QUÆSTIO II.

Utrum aliquis conceptus positivus primæ intentionis possit esse communis sola communitate rationis divinis personis ?

Vide Doctores citatos quæstione antecedenti.

1. Additur in titulo, *sola communitas rationis*, propter communitatem hujus nominis *Deus*, quod constat esse commune tribus personis, communitate reali, sicut essentia. Arguitur autem ad quæstionem, quod non possit esse sic, quia omnis concep- Arg. negativum primum
tus positivus primæ intentionis communis communitate rationis, est conceptus universalis, quia habet quidquid pertinet ad rationem universalis, ut *dici de pluribus*, et *numerari in eis ;* sed universale non ponitur in divinis, quia tunc ibi esset totum, et pars, et potentialis, etc.

Item secundo sic : Ab eisdem individuis non abstrahuntur duo con- 2. Secundum.
ceptus inordinati, sive non ordinati ; sed talis conceptus communis si abstrahatur a personis, non includit conceptum *Dei*, nec e contra ; ergo, etc. Major probatur, si ab eisdem individuis abstrahuntur duo conceptus immediate non habentes ordinem, uterque est quasi conceptus speciei specialissimæ, quia unus non erit sub alio. Sed impossibile est aliqua individua eadem habere plures species specialissimas communes ; igitur impossibile est ab eisdem individuis abstrahi duos conceptus immediate inordinatos. Probatio minoris, nam tale commune si abstrahatur, non includit conceptum *Dei*, quia numeratur ille conceptus in personis, et secundum Augustinum 7. *de Trin. c. ult.* si nu- August.
meretur inferius, numeratur et superius ; sed conceptus *Dei* non numeratur ; ergo non includit conceptum Dei, nec e contra, quia quando non numeratur inferius, non numeratur superius. Conceptus autem *Dei* non numeratur, conceptus autem ille numeratur ; ergo conceptus *Dei* non includit illum,

nec includitur ; igitur non sunt ordinati.

3. Tertium. Item tertio sic : Sub ultimis distinctivis aliquorum distinctorum non potest abstrahi conceptus communis; sed proprietates relativæ sunt ultimate distinguentes personas, ut supponitur, et patebit post ; ergo a proprietatibus relativis personarum non potest abstrahi conceptus communis personis, nec ab essentia ; patet igitur, etc.

Major probatur sic, quia a quibus unus conceptus communis abstrahitur, conveniunt in illo conceptu communi ; ultima autem distinguentia non possunt convenire in uno conceptu communi unico, quia tunc non essent ultimate distinguentia, nec seipsis essent primo diversa, cum haberent, in quo convenirent ; ergo.

4. August. arg. affirmativum. Primum. Secundum. Contra, Augustinus primo de doctrina Christiana cap. 1. *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus ;* sed constat quod *res* est primæ intentionis ; ergo, etc.

Similiter Magister *in ista distinctione* 25. exponit quomodo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ, per hoc quod sunt tres subsistentes, tres entitates ; talia dicunt primam intentionem, et non secundam, nec negationem solum, quia sunt communia, aliter non numerarentur ; igitur est aliquis conceptus communis personis divinis communitate rationis primæ intentionis positivus.

SCHOLIUM I.

Resolvit conceptum communem positivum et univocum abstrahi posse a tribus personis, qui sit primæ intentionis, et de ipsis in *quid* prædicabilis, licet non sit universale. Vide Doctorem in Oxon. d. 23. et d. 3. q. 1. n. 15.

5. Resolutio quæstionis. Datur conceptus communis tribus personis. Probatio prima. Respondeo ad hanc quæstionem primo, quod est aliquis conceptus communis personis divinis communitate rationis, qui est positivus, et primæ intentionis ; aliter non video quomodo possint salvari dicta Augustini et Magistri, ut est argutum ad oppositum quæstionis.

Hoc confirmatur duplici ratione, primo sic : Relatio prædicatur in *quid* de paternitate et filiatione, quibus constituitur pater et filius, quia si paternitas non transiret in animam, esset essentialiter relatio, et prædicaretur in *quid* de paternitate et filiatione. Sed per hoc quod relatio est idem essentiæ, non tollitur ejus ratio formalis ; igitur non impedit quin includat essentialiter relationem ut sic relatio prædicetur in *quid* de paternitate et filiatione ; igitur cum secunda intentio non prædicetur in *quid* de rebus primæ intentionis, sequitur quod relatio in divinis non sit secunda intentio.

Secunda intentio non prædicatur in quid de prima.

Est autem conceptus relationis communis paternitati et filiationi, aliter hæc non esset falsa : *Omnis relatio est paternitas,* quia si æquivoce diceretur relatio de paternitate et filiatione, et æquivocum non distribuitur unica distributione pro omnibus suis signatis, nisi pro uno, non esset simpliciter falsa quod omnis relatio in divinis sit paternitas ; est autem simpliciter falsa ; igitur relatio importat conceptum communem in *quid,* dictum de paternitate et filiatione ; tale non potest esse commune, nisi secundum rationem, quia numeratur in infe-

rioribus ; igitur filiationi et paternitati est aliquis conceptus communis communitate rationis et primæ intentionis positivus.

Ulterius tunc arguitur : Magis potest abstrahi conceptus communis a constitutis quam a constituentibus, sive constitutivis ; igitur a personis distinctis et constitutis per relationes potest abstrahi talis conceptus communis secundum rationem.

Secunda probatio. Relationem esse conceptum communem.

6. Item secundo sic : Aliquis potest esse certus relationem esse in divinis, et dubitare de hac relatione, vel illa, si est ibi ; igitur conceptus relationis est alius a conceptu hujus vel illius, ut communis illis. Consequentia patet, quia de eodem conceptu non potest esse aliquis dubius et certus. Antecedens probatur, quia aliquis potest esse certus relationem esse in divinis, et tamen dubitare hanc relationem esse originis vel processionis ; aliter enim non posset fieri problema de relationibus in communi in divinis, nisi etiam fieret de relatione in speciali, et tunc quicumque Magister Theologiæ studentibus traderet notitiam de relationibus, primo in generali, et postea in speciali, suam sententiam destrueret, et etiam processum suum. Non enim esset alia quæstio de relatione in generali et in speciali, nisi tantum in nomine ; et ideo cum per rationes ostenduntur, non dicuntur nisi ea quæ pertinent ad relationem in communi, non ea quæ pertinent specialiter ad relationes in speciali, sed per alia media et specialiora ; sequitur ergo quod aliquis potest esse certus de relatione in communi, et de his quæ pertinent ad relationem in communi, et dubitare de his quæ pertinent ad relationem in speciali ; et ideo a relationibus in divinis, ut a paternitate et filiatione, potest abstrahi aliquis conceptus communis.

Sed quomodo est possibile quod ab ultimis constitutivis personarum divinarum abstrahatur conceptus communis primæ intentionis, et non sic in creaturis ? 7.

Cur ab ultimis constitutivi personarum divinarum potest abstrahi rat communis et non creaturarum ?

Respondeo, quod distinctio naturæ divinæ a natura creata est ratio hujus, nam natura creata de se non est ultimate determinata, ideo est determinabilis per aliquod determinativum ejusdem generis, respectu cujus est in potentia, et comparatur ad illud, ut potentiale ad actuale. Illud autem determinativum naturæ creatæ non habet unitatem quidditatis, quia tunc non determinaret quidditatem ad rationem singularitatis, sed habet unitatem majorem, quam unitatem quidditativam, quia unitatem individualitatis et singularitatis ; et ideo ab hujusmodi determinantibus naturam, quamvis forte abstrahi possit aliquis conceptus communis, non tamen quidditativus, quia conceptus quidditativus tantum a natura et quidditate abstrahitur. Sed omnino opposito modo est in divinis, nam ibi natura est determinatissima et singularissima, et ideo non est determinabilis per aliquid ejusdem generis, scilicet de genere substantiæ, nec est potentiale ad tale determinativum. Unde per nihil pertinens ad aliquod genus substantiæ determinatur, et ideo si sint ibi aliqua determinantia, pertinent ad aliquod genus, scilicet relationis, eo modo quo ponitur ibi genus. Et ideo hujusmodi determi-

Natura divina est ultimata determinata secus creata.

nantia habent unitatem quidditatis, ac si naturam non determinarent, quia non habent naturam aliam a natura in eodem genere, sed in alio genere, propter quod retinent unitatem quidditativam alterius generis; et ideo ab hujusmodi determinativis potest abstrahi conceptus communis quidditativus, sicut si naturam non determinarent, quia ex hujus determinatione naturæ non tollitur eorum unitas quidditativa.

8. Exemplum. Exemplum, si esset una albedo singularis, quæ determinaretur per hominem et asinum ad diversas subsistentias, illa determinantia non tribuerent albedini aliquam singularitatem, nec conditionem individualitatis, sed solum tribuerent sibi unitates suorum generum; et ideo ab illis determinativis, quæ sunt alterius generis, posset abstrahi conceptus communis quidditativus, sicut si illam albedinem non determinarent. Sic est in proposito de essentia respectu relationum, quæ sunt determinantia alterius generis, non tribuentia singularitatem essentiæ, sed ad certum suppositum retinentia suas quidditativas rationes, ac si non determinarent; et ideo ab illis potest abstrahi conceptus communis.

9. Ad primum argumentum principale responsio unius Doctoris. Ad rationes. Ad primam respondet unus Doctor, quod relatio infra genus suum non distinguitur in species, nisi per fundamenta, super quæ fundatur relatio. Et ideo quando fundamentum est universale distinguibile, tunc relatio fundata est universalis habens species, vel individua; sic autem non est in proposito, quia essentia, quæ est fundamentum relationum, est singularissima.

Contra, omnis distinctio in genere in suas species, est alicujus dicti in *quid* de illis; igitur illud in quod fit distinctio, includit distinguibile. Fundamentum autem non includit relationem, nec etiam fundamentum cum relatione includit relationem, quia fundamentum cum relatione non facit unum per se, ideo nihil in *quid* potest prædicari de ipso, sicut nec de homine albo; quod enim non est per se unum, nullius prædicationem per se recipit; igitur, etc. Rejicitur primo. De fundamento cum relatione nihil prædicatur in quid.

Item, omnis distinctio generis in species est per aliquas differentias illius generis; quare igitur non est ita in genere Relationis, cum sit unum genus? Secundo.

Item, in eadem numero albedine possunt fundari plures similitudines respectu diversorum, quæ licet non habeant fundamentum ejusdem speciei, potest tamen esse similitudo secundum analogiam; igitur falsum est quod relatio non potest esse universalis, nisi fundamentum sit universale, quia hoc casu posito similitudo est universalis, et tamen fundamentum est singulare. Tertio.

Respondeo igitur ad rationem, quod major est falsa absolute; plus enim requiritur ad rationem universalis, quam quod sit commune, et quod plurificetur in inferioribus; requiritur enim quod dividatur in eis, et distinguatur non solum secundum diversos conceptus, sed distinctione et divisione reali, quia sicut dictum est alias *, conceptus universalis accipitur ab alia realitate, quam ab illa a qua accipitur conceptus differentiæ, et non tan- 10. Responsio vera. Quid requiritur ad rationem universalis.

* d. 3. q. 5.

tum genus contrahitur per conceptum, sed etiam alia realitas ab illa, a qua accipitur genus, et ab illa a qua accipitur ratio differentiæ ; sic enim est de universalitate speciei respectu individui. Quoniam etiam alia est realitas formaliter, a qua accipitur differentia individualis ab illa a qua accipitur species, quæ est extra naturam universalis, ut patebit alias *, sic etiam est de aliis universalibus, quoniam omne universale reducitur ad genus vel ad speciem, nam illud quod est proprium vel differentia respectu suorum inferiorum se habet ut genus, vel ut species. Et ideo ad hoc quod aliquis conceptus sit universalis, non sufficit quod contrahatur per conceptum, sed requiritur ad rationem universalis, quod res concepta contrahatur per aliam rem conceptam. Ad hoc igitur quod persona esset universalis, oporteret quod haberet realitatem sibi correspondentem, quæ sit in potentia ad realitatem determinantem.

* in 2. d. 12. q. 6.

Ut aliquid sit universale non sufficit quod contrahatur conceptu.

11. Ad secundum argumentum.

Ad secundum, quando arguitur quod ab eodem non possunt abstrahi plures conceptus, nisi sicut ordinati, dicendum quod licet conceditur hoc esse verum in suppositis naturæ creatæ, in quibus proprietas individuans naturam facit unum cum natura illius generis, et ideo tantum a natura abstrahitur conceptus quidditativus, et non a proprietate, ut prædictum est ; tamen a supposito naturæ increatæ, ubi determinans est alterius generis habens propriam quidditatem, potest abstrahi conceptus quidditativus alius a conceptu quidditativo naturæ, et sic est in proposito.

12. Objectio

Sed dices, quod ille conceptus, qui abstrahitur a proprietate determinante, erit quasi species specialissima, et tunc sequitur, ut prius, quod ejusdem individui erunt quasi duæ species specialissimæ.

Solutio.

Respondeo, quod ille conceptus non erit ut conceptus speciei specialissimæ, quia conceptus speciei specialissimæ semper est abstractus a natura individui, et nunquam a proprietate individuante ; et ideo secundum Damascenum, *lib.* 3. *Orthod. cap.* 11. conceptus Dei est quasi conceptus speciei, quia abstrahitur a natura ; conceptus autem qui abstrahitur a proprietate incommunicabili, licet sit communis, non tamen est specificus, quia non est conceptus naturæ.

Damasc.

13. Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod nullus conceptus communis universalis potest abstrahi ab ultimis constitutivis, quia tunc haberet realitatem determinabilem per aliam ; potest tamen abstrahi conceptus communis, et præcipue ab illis determinativis, qui retinent proprias unitates quidditativas, sicut sunt determinativa in divinis suppositis. Et ad probationem dicendum est, quod tantum illæ proprietates determinantes conveniunt in conceptu, et non in aliqua realitate.

Replica. Solvitur

Si dicas, quod tunc non se totis distinguantur, dicendum quod non sequitur, quia quidditas simpliciter potest causare conceptum, in quo convenit cum alio, et alium in quo differt, sive distinguitur ab alio, non tamen conceptum universalem, quia non est ibi aliqua realitas potentialis ulterius determinabilis.

SCHOLIUM II.

Pro prima] quæstione docet *personam* significare illud commune positivum ad quod sequitur negativum, et potest nominari *res relata incommunicabilis*, et non dicitur relative per se, alioquin Pater esset persona Filii; neque secundum substantiam, quia sic non numeraretur, neque diceretur tres esse personas in divinis.

14. Respondetur ad primam quæstionem. Redeo nunc ad solutionem prioris quæstionis, et dico quod illa negatio unius rationis duplicis incommunicabilitatis præsupponit quemdam modum positivum, qui potest abstrahi a proprietatibus incommunicabilibus, sive a personis habentibus esse incommunicabile per illas proprietates, ut prius declaratum est; persona ergo potest significare modum quemdam positivum abstractum a modis propriis personarum communem ad illos modos proprios, ad quem modum communem sequitur illa duplex negatio, ut sicut res relativa communis est, et nomen impositum commune est, ita res relativa incommunicabilis communis est, et nomen hoc significans commune esset persona; igitur non dicit relationem primo, sicut patet per Augustinum, 7. *de Trinitate, capite ultimo*.

Significato nominis personæ.

Et probatur sic per rationem: Quando aliquid dicitur relative ad aliud, dicitur ad ipsum relative secundum omne superius relativum, ut si hoc est duplum respectu illius, est multiplex respectu illius, et sic usque ad genus generalissimum; sed Pater dicitur relative ad Filium; igitur si *persona* diceretur relative, et esset communis Patri et Filio, Pater diceretur persona Filii, quod falsum est, et negaret Augustinus ut supra. *Persona* igitur non significat relationem sub ratione relationis, sed sub aliqua ratione communiori, puta modi vel proprietatis incommunicabilis. Unde *persona* significat aliquid communius, quam esse ad se, vel ad alterum, ita quod determinate conceptus ejus non est conceptus hujus vel illius, quamvis in re non sit persona, nisi quæ est ad alterum. Sicut patet de conceptu entis, quasi sit communis ad substantiam et accidens, nec conceptus ejus erit conceptus substantiæ, nec conceptus accidentis. Sicut igitur *persona* dicit naturam intellectualem per modum habendi eam incommunicabiliter, et secundum hoc *persona* significans rem habentem modum, sive proprietatem incommunicabilem in natura intellectuali, dicit aliquid communius quam relativum.

Persona non dicit primo relationem.

Personæ conceptus abstrahit a relativo et absoluto.

15. Ad quæstionem igitur illam dicendum, quod *persona* non significat substantiam, quia nullo modo conceditur quod sint tres substantiæ in divinis, sicut conceditur quod sint ibi tres personæ, nec etiam importat in suo significato relationem communem, nec propriam, sed aliquid communius et generalius, et illud est aliquis conceptus communis abstractus a relatione, et proprietatibus incommunicabilibus, et est conceptus primæ intentionis, ut dictum est.

Resolutio quæstionis primæ.

Ad primam rationem dicendum secundum prædicta, quod Augustinus per nomen *personæ* intellexit substantiam in concreto, ut concernit suppositum; sed de vi vocis secundum quod cadit in usum lo-

Ad arg. factum in principio q. 1. n. 2.

quendi, significat, ut Richardus, substantiam rationalem incommunicabiliter subsistentem. Sed, ut dicit Richardus, non est certior sententia, quam illa quæ ex communi animi conceptione formatur.

Ad illud quod adductum fuit *distinctione* 23. * quod *persona* est nomen secundæ intentionis, sicut individuum, dicendum est quod *individuum* accipitur uno modo absolute, ut dicit indivisionem rei in se, et divisionem ejus ab omni alio, et sic est primæ intentionis. Alio modo accipitur ut est correlativum *individui*, primo modo in denotando, et sic dicitur in respectu ad speciem, et est secundæ intentionis; *persona* vero accipitur tantum primo modo. De isto patet per Richardum, 4. *de Trin.* c. 24.

* Vide n. 1.

Ad rationem in arg. Contra.

Ad aliud, quando arguitur quod respondetur ad quæstionem factam per *quid*, per *personam*, patet responsio alibi * quomodo est æquivocatio, quia aliquando quæritur de subjecto, aliquando vero de medio et definitione.

* In Oxon. hic q. ult. n. 3.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

Utrum persona divina constituitur essentialiter in esse *personali per relationem originis?*

Alens. I. *p. q.* 58. *mem.* I. D. Thom. I. *p. q.* 40. *art.* 2. ubi ejus discipuli. D. Bonav. *hic q* I. Richard. *art.* 4. *q.* 2. Gregor. *d.* 27. *q.* I. Durand. *hic q.* I. Marsil. *q.* 9. *art.* I. Doctor *in Oxon. q. unica latissime, et d.* 28. Suarez I *p. tract.* 3. *lib.* 7. *c.* 5. 6. *et* 7. Vasquez I. *p. disp.* 58.

1. Arg. negativum primum. Circa distinctionem vigesimam sextam quæritur : *Utrum persona divina constituitur essentialiter in esse personali per relationem originis?* Quod non, arguitur per illud Salomonis Prov. 30. *quod est nomen Filii ejus, si nosti?*

Secundum. August. Secundo, per auctoritates Augustini, 1. de Trin. c. 2. *si Pater non est ad se, non est omnino, quod ad aliud dicatur.* Et 7. de Trin. c. 3. *Omnis substantia ad se subsistit, quanto magis Deus?* et loquitur de *subsistere* personæ. Et per Richardum et Boetium, * quia in definitione *personæ*, quam ponit uterque, non apparet relatio.

* Vide supra d. 23. n. 4.

Tertium. Richard. Minor probatur quadrupliciter. Tertio, per rationem : *persona* est incommunicabilis subsistentia, ut patet per Richardum, 4. *de Trin. c.* 22. Sed relatio originis non est formaliter incommunicabilis ; igitur, etc. Minor probatur quatuor mediis ; tum quia quidditas quælibet est communicabilis ; tum quia quælibet relatio originis est æque eadem essentiæ ; ergo si una contrahit incommunicabilitatem, et alia ; tum tertio, quia oppositæ relationes sunt æque incommunicabiles ; quarto, si de ratione formali relationis originis est incommunicabilitas, stante sua ratione formali, quacumque positione facta, etiam impossibili, non posset communicari, quia quando aliquid est de formali ratione alicujus, manente sua formali ratione, quacumque positione impossibili posita, adhuc sibi conveniet. Patet in exemplo de rationali ; sed posito quod spiratio esset prima productio, paternitas esset incommunicabilis, sicut spiratio activa nunc est, sic enim Pater et Spiritus sanctus generarent, sicut nunc Pater et Filius spirant.

Contra, Christus perfecte nominans, et tradens nomina personarum, nominavit eas nominibus relativis, Matth. ultimo : *Euntes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* 2. Arg. affirmativum. Matth.

Confirmatur, quia per invocationem Trinitatis Sacramenta debent habere efficaciam suam ; sed non videntur habere efficaciam suam, nisi sub propriis nominibus Trinitatis personarum ; igitur, etc. Similiter Joannes in Canonica sua c. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo Pater, et Filius, et Spiritus sanctus.* Et breviter in novo Testa- Confirmatio. Joan.

mento ubicumque nominantur, per nomina relativa exprimuntur.

Similiter per auctoritates multas hoc probatur ab aliis.*

* Vide Oxon. n. 4.

SCHOLIUM I.

Sententia prima est Præpositivi, dicentis personas seipsis satis distingui, et sic constitui; quam sequuntur Antisiodor. Gregor. et Mayor hîc, ut refert Bargius, et refutatur tribus claris rationibus, de quo Doctor late in Oxon. n. 2.

3. Opinio Præpositivi. Probatur primo. Circa quæstionem primo recitatur opinio Præpositivi, qui ponit quod personæ se ipsis distinguuntur primo, et quod persona de se est hæc, quia persona est æque simplex sicut essentia; igitur se ipsa distinguitur.

Secundo. Item, æque simplex est Pater et paternitas; sed paternitas se ipsa est hæc, et distinguitur a filiatione; igitur Pater se ipso est Pater, et distinguitur a Filio.

Præpositivus impugnatur primo. Contra, quæ in aliquo conveniunt, etiam differunt; ergo, etc.

Secundo. Item, in eadem persona sunt plures proprietates, quarum una possit inesse, etsi per impossibile alia non inesset; ergo non se toto primo distinguitur. Antecedens patet per Augustinum (August.) *lib.* 5. *de Trinit. cap.* 5. dicentem, quod *etsi Pater non esset innascibilis, adhuc posset generare.*

Tertio. Item, Pater non distinguitur spiratione activa a Filio, quia Filius eam habet; ergo non se toto primo.

SCHOLIUM II.

Sententia communis personas constitui et distingui, per relationes, suadetur tribus rationibus, et auctoritatibus adductis ad oppositum, pro qua Doctor hîc in Oxon, a num. 4. adducit octo rationes, sed rejicit tres illas rationes, ostendens non plus facere contra ponentes personas constitui per absoluta, quam contra ipsam opinionem communem. Vide Doctorem ibidem a num. 10. ubi fuse et mira subtilitate quadruplici via impugnat communem sententiam, quod personæ constituuntur per relationes; sed sustinendo opinionem communem adducit pro ea tres alias rationes, satis acutas et claras.

Aliter dicitur propter auctoritatem Christi, quod personæ distinguuntur et constituuntur per relationes. Hoc probatur sic, quia absolutum non potest esse cum absoluto in eodem sine compositione. Quia aut simul manet, et tunc est compositio; aut omnino transit, et tunc non distinguit. 4. Sententia communi quod constituantur per relationes. Probatur primo.

Secundo. Item, eadem natura absoluta non potest esse in diversis absolutis, nisi dividatur in eis; ergo si personæ distinguuntur per absoluta, essentia divideretur in eis.

Tertio. Item, relationes sunt in personis, et non constituunt; igitur sunt adventitiæ; ergo sunt accidens, et ens rationis; utrumque est falsum.

Solvit primam rationem pro communi sententia. Ad primum horum, dico quod quidquid sit de conclusione, ratio non concludit, quia sicut relatio potest manere, et non subesse compositioni, sic absolutum. Et sicut in creaturis absolutum non facit proprie compositionem, quod est principium individuationis cum quidditate, sic nec in divinis, et in creaturis potest absolutum distinguere, et non facere compositionem, et non relatio; igitur a multo fortiori in divinis. Et cum dicitur, igitur aut omnimodo manet, dico quod sicut relatio manet, sic posset hæc; sed relationem manere est quod ratio relationis non sit ratio essentiæ, et simul transit, quia est ibi sine com- Relatio quomodo manet et transit.

positione, et sic posset absolutum.

Solvitur secunda ratio.

5. Ad aliud, dico quod ita per se subsistunt relationes, sicut si essent in se; igitur hoc non est propter imperfectionem subsistentiæ, quod non dicuntur absolutum in divinis, sed propter infinitatem essentiæ, quæ non dividitur, etsi sit in multis.

Solvitur tertia.

[R]elationes [n]on essent [a]ccidentia licet non constituerent per[s]onas.

Ad aliud dicitur, quod sicut non sequitur, relationes sunt adventitiæ, ergo accidentia, sicut patet de spiratione activa; sic non sequitur ex alia parte, non constituunt, ergo sunt accidentia. Neque sequitur quod sunt relationes rationis, et hoc est de ratione fundamenti, quia licet relationes ad creaturas sunt rationis, non tamen relationes ad intra, licet non constituunt.

[P]robat sententiam communem aliis [r]ationibus. [P]rima ratio.

Dico ergo, sustinendo quæstionem propter auctoritates, et adduco alias rationes, quarum prima est ex fœcunditate suppositi, quia repugnat primæ personæ in divinis ex fœcunditate sua esse sine secunda, quia relativo, ut relativo, repugnat esse sine extremo, et prima persona saltem dicitur relative ad secundam; sed si prima persona constitueretur per absolutum, non repugnaret sibi esse sine quacumque persona.

[S]ecunda.

Item secundo sic: Pater, sive persona prima, nihil acquirit sibi per actum generationis Filii, sed totum præhabet origine. Sed si Pater esset persona absoluta, acquireret paternitatem per actum generationis, et faceret se Patrem ex consequenti, quia si esset persona absoluta, prius origine esset *quis,* et secundo per actum generationis consequeretur paternitatem, et faceret Patrem ex consequenti; quemadmodum Plato albus faciens alium album, faceret ex consequenti se similem. Sed Pater per generationem nihil habet; igitur relatio originis non est adventitia personæ Patris, et per consequens est constitutiva ejus.

Tertia.

Tertio sic: Omne contrahibile per aliquid ejusdem generis est potentiale respectu illius, quamvis non sit potentiale respectu contrahentis alterius generis; patet ex præcedenti quæstione. Sed si suppositum constitueretur per aliquod absolutum, natura divina determinaretur per aliquid ejusdem generis, scilicet de genere substantiæ; igitur esset potentialis respectu illius, quod falsum est; constituitur igitur per aliquid alterius generis.

SCHOLIUM III.

Propter rationes allatas, et præcipue propter auctoritates, tenet communem sententiam, scilicet personas constitui relationibus, quia ad rationem personæ sufficit incommunicabilitas cum natura; et relationes sunt incommunicabiles, ut ostendit tam de passiva quam de activa relatione originis. Solvit argumenta in initio contra communem sententiam, et alia multa contra eamdem solvit hic in Oxon. latissime a num. 41. Ad locum Augustini respondet in 3. argumento. Vide Doctorem ibidem num. 52. ubi docte explicat mentem Augustini, quo sensu dixerit personas subsistere ad se.

Resolutio quæstionis.

Modus ponendi est iste: Ubicumque natura est per se divisibilis, non per se habet *esse*, nisi in supposito, et ideo quia natura creata non est de se determinata, sed determinabilis et divisibilis, ideo non accipit *esse* per proprietatem in supposito, sed est quo persona habet *esse*, sicut patet per Augustinum 7. *de Trini-*

August.

tate cap. ultimo, et ideo ultra naturam non requiritur ad rationem suppositi nisi incommunicabilitas.

Relationes originis incommunicabiles.

Nunc autem relationes originis sunt incommunicabiles, quod patet de relationibus originis passivis, quia impossibile est eamdem personam bis produci, sive bis accipere *esse*, et ita cum non possit esse in divinis nisi unus Filius, et unus Spiritus sanctus, non poterit esse in divinis nisi una generatio passiva, et una spiratio passiva. Hoc etiam patet de generatione activa, aliter enim conveniret Filio, et ita cum non posset generare alium, generaret se, quod est impossibile ; et ideo ultra naturam non requiritur aliquod constitutivum, nisi tantum proprietas relativa.

Ad primum argumentum principale

Ad rationem principalem primam dicendum, quod *Filius* est primum nomen secundæ personæ in divinis. Salomon vero cum quærit nomen Filii, non quærit ut est persona in divinis absolute, sed nomen Filii incarnandi.

Ad secundum.

Ad illud Augustini septimo de Trinitate c. 2. *Pater si non est aliquid ad se, non est omnino, quod ad alterum dicatur;* dicendum quod si Pater non haberet in se naturam absolutam, non ad alterum diceretur, ideo habet in se aliquid quod est ad se, sed non sequitur quod prius sit aliquid absolutum.

Ad tertium.

Ad illud etiam Augustini : *Omnis substantia ad se subsistit, quanto magis Deus*? Respondeo secundum prædicta in quæstione præcedenti, quod non dicit quod *substare* conveniat personæ, sicut modo accipitur *persona*, ut est substantia ad se, quomodo Græci accipiebant substantiam, sed prout *persona* accipiebatur tempore Augustini, apud quem tantum significabat in concreto naturam intellectualem, ut prædictum est. Quod etiam dicitur quod in definitione *personæ* non ponitur relativum, dico quod nec etiam ponitur absolutum, et ideo definitio personæ communis est, ut abstrahit ab absoluto et respectivo, ut dictum est in præcedenti quæstione.

Ad quartum.

Ad rationem, quando dicitur quod relatio originis non est incommunicabilis, dicendum quod hoc falsum est, ut probatum est.

Ad primam minoris probationem Respondent alii Rejiciuntur.

Ad probationem primam minoris, quando dicitur quod paternitas, quia est entitas quidditativa, est incommunicabilis, dicitur quod paternitas non est incommunicabilis absolute, sed inquantum divina, sic est incommunicabilis. Sed hoc nihil est dicere, quia quando conveniunt ad constitutionem alicujus tertii, neutrum habet ab alio rationem constituendi in suo genere, ut patet de materia et forma ; sed relatio et essentia constituunt personam ; igitur relatio non habet ab essentia in suo ordine illam rationem formalem, qua personam constituat. Ejus autem est incommunicabilitas inquantum constituit ; igitur hoc habet in se formaliter, et non inquantum est solum divina, quia aliter cum eamdem identitatem habeat ad essentiam spiratio activa, esset incommunicabilis in quantum divina est, quod falsum est.

Paternitas non qualenus divina sed ex se formaliter est incommunicabilis.

Responsio propria.

Ideo dico, quod quidquid pullulat in essentia divina, eodem instanti in quo pullulat, et habet ibi *esse*, est formaliter tale, et habet ibi quidquid sibi convenit, ut si esset incommu-

nicabile, tunc habet ex se *esse* incommunicabile; si communicabile, communicabile; ut patet de triangulo, a quocumque ponitur oriri, quia in eodem instanti in quo est triangulus, habet tres, nec sic *habere tres* est passio, sed differentia constituens speciem trianguli. Et eodem modo de sapientia in divinis, quia in eodem instanti in quo oritur, habet quod sit communicabilis, quia non potest oriri incommunicabilis; sic et paternitas in eodem instanti in quo intelligitur oriri ex eadem essentia, habet quod sit incommunicabilis. Quando igitur dicitur quod quælibet quidditas est communicabilis, verum est, si sit perfecta, vel perfectio simpliciter divisibilis; neutro modo est proprietas relativa in divinis.

[A]d secun[du]m ejus[de]m mino[ri]s proba[t]ionem. Ad aliam probationem, quod illa bene concludit contra illos, qui dicunt quod relatio contrahat incommunicabilitatem ab essentia. Sed dico quod paternitas est incommunicabilis, et spiratio activa incommunicabilis, nec est alia ratio, nisi quia hæc est paternitas, et illa spiratio.

[A]d tertiam. Ad tertiam probationem dicendum est quod quælibet originis relatio passiva est incommunicabilis, quia non potest eadem persona produci duabus productionibus nec produci bis; sed hæc ratio non tenet in productione activa; et ideo, etc.

[A]d quartam. Ad quartam probationem dicendum quod propositio assumpta est vera, nisi ratio sua formalis ita ponatur, quod destruatur. Nunc autem cum ponitur quod Spiritus sanctus primo producitur, et quod paternitas sive generatio activa communicetur Spiritui sancto, ita ponitur paternitas, quod destruitur, nam in subjecto ponitur paternitas, sed in prædicato cum ponitur paternitatem communicari, destruitur, quia est de se *hæc*, et incommunicabilis, ut prius dictum est, sicut spiratio activa est de se communis.

QUÆSTIO II.

Utrum rationi formali relationis repugnet formaliter constituere suppositum substantiæ?

Vide Doctores citatos quæstione præcedenti.

1. Argumentum primum affirmativum. Quod sic videtur. Conceptus includens absolutum et respectivum, non est per se unus conceptus, quia sicut in rebus res diversorum generum non faciunt unum, nisi unitate per accidens, ita videtur in conceptibus, quod conceptus diversarum quidditatum secundum genus non possint facere per se unum conceptum, sed unum conceptum per accidens, et ita talis conceptus non erit per se unus; sed conceptus, qui non est per se unus, non potest conceptus esse per se suppositi, quia quod non est per se unum, respectu nullius potest esse per se unum, et ita nec respectu alicujus inferioris. Sed si relatio constitueret formaliter suppositum, suppositum includeret conceptum absolutum et respectivum; igitur non haberet conceptum per se suppositi; igitur si relatio constitueret suppositum de genere Substantiæ, suppositum esset, et non esset suppositum.

2. Confirm. prima. Confirmatur hæc ratio, primo sic: Quoniam primum suppositum non potest esse per accidens, quia nullum per accidens est primum, *ex* 2. Aristot. *Physic. text.* 66. Sed relatio cum substantia, sive essentia de genere Substantiæ, non faciunt nisi per accidens unum; igitur conceptus includens relationem et substantiam non potest esse conceptus primi suppositi.

Confirm. secunda. Confirmatur secundo: Quoniam prima identitas est primæ naturæ ad primum suppositum; sed ad unum per accidens non potest esse prima identitas.

Confirm. tertia. Confirmatur tertio: Quoniam suppositum naturæ et substantiæ creatæ est per se unum ultimata unitate illius generis, et hoc est perfectionis in eo, quia in hoc distinguitur ab accidentibus; igitur similiter suppositum substantiæ increatæ erit per se unum unitate aliqua indivisibili et incommunicabili illius generis.

3. Argum. 2. Item secundo sic: Per se suppositum alicujus naturæ non includit nisi quidditatem illius naturæ, quia aliter non esset magis suppositum illius naturæ quam alterius quidditatis, quam ponitur includere. Sed si relatio constitueret per se suppositum substantiæ, non tantum illud suppositum includeret naturam substantiæ, sed relationis; igitur, etc.

Tertium. Item tertio sic: Substantia prima, inquantum prima, est maxime substantia; igitur ut sic maxime substat; igitur illud quod est substanstia maxime substat; igitur relatio non potest esse illud, quo aliquod est suppositum substantiæ.

Confirmatur. Confirmatur, substantia secunda non importat relationem, quæ minus est substantia quam substantia prima; igitur nec prima substantia erit suppositum secundæ substantiæ per relationem.

4. Argumentum quartum. Item quarto sic: Non substantia interempta non interimitur substantia, quia posteriori interempto non necessario interimitur prius. Sed interempto formali constitutivo primæ substantiæ, interimitur prima substantia; ergo relatio non potest esse formale constitutivum primæ substantiæ, cum sit posterior substantia.

Quintum. Item, omne compositum præsupponit partes et unionem earum; ergo si relatio cum essentia constitueret suppositum, prius oporteret intelligere unionem istarum, quam suppositum constitutum esse; igitur essentia referretur, quia in illo priori denominaretur a relatione. Hanc rationem diffuse habes alibi,* in quæstione istius primi, in prima via contra opinionem communem.

* In Oxon. hic q. un. n. 10.

Argumentum affirmativum Damasc. Contra, Damascenus lib. 3. orth. fid. cap. quinto: *Quamquam unaquæque hypostasis secundum seipsam subsistit, id est, perfecta hypostasis est, secundum proprium modum existentiæ, quæ est in proprietate paternali, filiali et processibili;* igitur, etc.

SCHOLIUM I.

Adducit duas rationes aliorum, quibus probant non repugnare relationi constituere suppositum substantiæ, easque clare refutat. Deinde resolvit illud non repugnare relationi propter rationes allatas in quæstione præcedenti.

5. Respondeo, in quæstione ista patet quid dicendum sit ex quæstione

esolutio uæstionis.

præcedendi; si enim persona constituitur in *esse* personali per relationem originis, ut dictum est in quæstione præcedenti, patet quod non repugnat relationem constituere suppositum substantiæ, quod est persona.

liorum robatio rima.

Aliqui tamen hoc probant sic, quia si persona divina non constituatur per relationem, sed per absolutum, tunc arguitur sic: Omne absolutum comparatum ad absolutum aliud, comparatur ad ipsum, ut actus ad potentiam, et e converso. Illa autem proprietas absoluta, quæ ponitur constituere personam, non potest esse ut potentia respectu essentiæ, quia tunc non daret ultimatam et incommunicabilem actualitatem supposito, et sic suppositum non constitueretur per ipsum; nec etiam potest comparari ut actus ad essentiam, quia tunc daret *esse*, et sic essentia non per se daret *esse* totum, sed essent plura *esse*, quod est contra Augustinum 7. de Trin. c. 9. *Eo Pater quo Deus*.

ugust.

ecunda.

Item, secundo arguitur sic: Quidquid est in Deo, exceptis relativis, *melius est ipsum, quam non ipsum*; et hoc est perfectionis simpliciter, sicut vult Anselmus *Monolog.* 7. *capitulo*. Si igitur persona constituatur in *esse* personali per absolutum, et non relativum, sequitur quod aliqua perfectio sit in una persona, quæ non est in alia, et sic nulla persona esset perfecta.

nselm.

6. Sed quamvis istæ rationes sint probabiles, non tamen videntur necessario concludere. Unde ad primam dicendum est, quod quando absolutum est alia res ab alio absoluto, faciens compositionem cum eo, tunc verum est, quod unum comparabitur ut actus ad potentiam, si concurrant ad constitutionem unius. Sed non est verum, si non sit res alia, nec faciens compositionem, sicut dictum est *distinctione quinta* * de essentia et relatione quod faciunt unum, non tamen relatio est actus essentiæ, nec e converso. Sic poneretur in proposito, quod illa proprietas absoluta, ita cum essentia facit unum, quod non est actus informans essentiam, quia non est aliud ab essentia, sed idem simpliciter, unde neutrum informat aliud. Hoc etiam patet in supposito creato, in quo quamvis proprietas individualis sit aliquid absolutum, non tamen est res alia a natura, quæ individuatur.

futatur ima ratio.

* q. 3.

Absoluta quæ sunt eadem res non componunt.

7. Ulterius etiam, quando arguitur quod si illa proprietas esset actus, quod tunc daret *esse*, dicendum quod non sequitur, sicut patet in creaturis, ubi proprietas individualis non dat *esse* simpliciter naturæ, sed *esse* hoc. Natura enim dat *esse* absolute, et non proprietas individualis, aliter enim natura assumpta a Christo non daret aliquod *esse*, si proprietas daret, quæ nullo modo est assumpta, quod non est verum, ut patebit *in tertio libro* *. Similiter secundum Damascenum *lib.* 1. *orth. fid. cap.* 7. operari sequitur naturam, et non proprietatem hypostaticam; sed *esse* est ab eodem, a quo et *operari*; igitur *esse* tantum est a natura absolute, et non a proprietate individuali; et ideo quamvis poneretur suppositum divinum constitui per absolutum, et quod illud absolutum esset actus, non tamen sequeretur quod daret *esse*.

Natura sola dat esse simpliciter.

* d. 5. q. un. Damasc. Esse et operari sunt ab eodem.

8. Ad secundum, quando arguitur,

Respondetur ad secundam rationem. omne absolutum, excepto relativo, est melius ipsum, quam non ipsum, diceretur quod illa exceptio est ab universitate quidditatum, sive entitatum, quælibet enim quidditas, et quodlibet absolutum quidditativum melius est ipsum, quam non ipsum.

Quomodo quodlibet absolutum in Deo melius est ipsum quam non ipsum. Sed hoc non est verum in proprietatibus hypostaticis, quæ non dicunt entitatem quidditativam, quia universaliter proprietas hypostatica in quolibet, præterquam in uno, melior est non ipsa, quam ipsa, quia est tantum in uno supposito, et repugnat sibi esse in alio ; et ideo in nullo alio præterquam in uno, melior est ipsa quam non ipsa. Dico igitur quod non repugnat proprietati relativæ constituere suppositum substantiæ propter rationes in quæstione præcedenti.

SCHOLIUM II.

Movet hîc duas difficultates, quarum prima est quomodo persona potest esse unum per se includens substantiam et relationem ? De quo agit largius in Oxon. quæstione unica num. 17. et explicat a num. 48. vide ibi. Secunda, quomodo potest prima substantia subsistere relatione formaliter ? Ad quam quantum responderi potest, satisfacit, explicando tres conditiones substantiæ primæ creatæ, quarum duæ tantum conveniunt increatæ, et tertia illi deest, nempe incommunicabilitas ; et ideo eam accipit a relatione, sicut si suppositum creatum esset communicabile substantialiter, acciperet suam incommunicabilitatem ab acc'dente.

9. Prima difficultas. Sed circa modum, quo suppositum constituitur per relationem, sunt duæ difficultates. Prima est, quomodo possibile est quod in uno supposito sint duæ entitates quidditativæ, sive duæ quidditates, cum non videamus in supposito creato nisi naturam, quæ importat quidditatem, et proprietatem indivisibilem, quæ non dicit quidditatem.

Secund. Secunda difficultas est, quod cum relatio sit alterius generis a quidditate essentiæ, prout in Deo ponuntur duo genera manere, quomodo ex talibus possit fieri unum suppositum per se habens unum conceptum ?

Ad primam dicitur, quod possibile est unum suppositum includere duas quidditates, quando una transit in aliam, sicut est in proposito, quia relatio transit in essentiam. 10. Ad primam Respondent al

Refutatur prir Contra, aut intelligis relationem transire in essentiam, quia non habet aliam rationem formaliter ? aut quia idem est realiter essentiæ ? Non potest intelligi relationem transire, quia est idem formaliter essentiæ, quia ratio formalis essentiæ non est eadem formalis relationis, tunc enim non esset relatio, nec ad aliquid, sicut arguit Augustinus 7. *de Trin. cap.* 8. Similiter si est omnino eadem cum essentia, etiam sic constitueret suppositum absolutum, quia quod constituitur per aliquid sub ratione, qua est absolutum, ipsum est absolutum ; relinquitur igitur quod relatio transit in essentiam, quia est idem cum essentia. Sed cum hoc stat quod alia sit ratio formalis essentiæ, ut essentia, et relationis ut relatio; sed stantibus rationibus formalibus essentiæ ut essentia, et relationis ut relatio, non videtur quomodo possit facere unum conceptum per se ; igitur adhuc stat difficultas quæstionis. Augus

Secun Item, quamvis *verum* et *bonum* sint idem cum ente, et sic transeant in naturam entis, tamen lapis, qui est suppositum entis, non est suppo-

situm *veri*, aut etiam *boni*, nec cum ente potest unum suppositum constituere; sicut enim accidentia non transeunt in essentiam, ita nec constituunt unum suppositum; igitur quod relatio transeat in essentiam substantiæ, non sufficit ad hoc quod unum sit suppositum utriusque.

11. Doctoris solutio. Aliter ponitur, quod relatio in divinis habet quamdam vim constituendi primum suppositum, quia quæ sparsa sunt in inferioribus, unita sunt in superioribus. Quam viam et ejus improbationem quære alibi *in quæstione* 19. *distinctionis in pede solutionis*[*], ideo pono alium modum. Suppositum substantiæ in creaturis habet tres conditiones, nam suppositum creatum habet per se *esse* ex ultima ejus actualitate; natura autem, quæ divisibilis est, non habet per se *esse*, sed tantum habet *esse* in supposito, quod indivisibiliter est. Secundo, suppositum creatum ex ultima sui actualitate habet ultimam unitatem, quam non habet natura, quæ non est de se *hæc*, eo quod non habet ultimam actualitatem. Tertio, suppositum creatum incommunicabiliter est, unde habet *esse* incommunicabile, quam incommunicabilitatem non habet natura, quia est limitata, et ideo non potest communicare sine sui divisione.

Vide supra q. 3. n. 14, Suppositi creati tres conditiones.

12. Duæ primæ conditiones conveniunt essentiæ divinæ minime. Primæ duæ conditiones conveniunt essentiæ divinæ; ipsa enim est actualissima, ultimam habens actualitatem; ipsa etiam est singularissima, ultimam habens unitatem. Sed ultima conditio, scilicet incommunicabilitas, non convenit essentiæ divinæ; talis autem incommunicabilitas sine divisione convenit essentiæ creatæ propter sui limitationem, quia enim natura creata limitata est, ideo non est communicabilis sine sui divisione, quia igitur incommunicabilitas in creatura non est ex perfectione, ideo non convenit supposito increato ratione essentiæ divinæ. Quantum ergo ad illud, quod perfectionis est in substantia prima, convenit supposito increato ratione essentiæ. Sed tertia conditio, quia repugnat essentiæ divinæ, non convenit supposito divino ratione essentiæ, et quia consequitur suppositum creatum non ratione perfectionis, ideo potest poni in Deo per aliquid, quod non dicit perfectionem formaliter, licet non dicat imperfectionem. Et ideo persona divina habebit incommunicabiliter *esse* ratione relationis, quæ non dicit perfectionem simpliciter, sed habet *esse*, et indivisibiliter *esse* ratione essentiæ, et sic essentia habebit conditionem unam secundæ substantiæ, quia scilicet communicabilis est, et duas conditiones primæ substantiæ, non tamen omnes conditiones unius, nec alterius. Sic igitur patet quomodo relatio potest constituere suppositum primæ substantiæ, licet non dicat perfectionem simpliciter; nam suppositum divinum habet conditiones perfectionis suppositi ex essentia, sed conditionem, quæ non est perfectionis, licet non imperfectionis, habet a relatione.

Si quæratur quare non potest illa essentia divina in suo genere habere suppositum quantum ad omnes conditiones sui generis, sicut suppositum creatum, cum hoc sit perfectionis in supposito creato, quia si 13. Dubium.

convenit sibi ut distinguitur ab accidentibus, sicut suppositum creatum constituitur per aliquid de genere Substantiæ, ita videtur quod suppositum increatum constituatur per aliquid habens rationem generis Substantiæ, et non relationis.

Solutio. Omne perfectum in divinis est communicabile.

Respondeo, quod in supposito creato perfectionis est per se indivisibiliter esse ; sed esse incommunicabiliter commune est sibi et accidentibus, et ideo non est perfectionis ; sed quia quidquid est perfectionis in divinis est communicabile, ideo non potest ibi suppositum habere *esse* incommunicabile per aliquid sui generis ; ideo oportet quod sit incommunicabile per aliquid alterius generis, quod non est perfectionis simpliciter, quod habeat per se *esse*.

Exemplificatur.

Exemplum, si omnia quæ sunt in genere Substantiæ essent perfectionis simpliciter, et per consequens communicabilia, non posset ibi individuatio fieri per aliquid illius generis Substantiæ, quod haberet *esse* incommunicabile, sed tunc oporteret quod suppositum generis substantiæ haberet *esse* incommunicabile per aliquid alterius generis, ut per quantitatem, et aliquid hujusmodi. Ita in proposito, quia essentia divina ex sua perfectione, et omnia quæ sequuntur essentiam, ut essentia, sunt communicabilia, ideo oportet suppositum divinum constitui incommunicabiliter per rem alterius generis.

SCHOLIUM III.

Docet hîc ingeniosissime personam esse unum per se, perseitate identitatis, quam non novit Aristoteles. Admittit non esse unum per se Metaphysice secundum Philos. neque hanc esse per se Logice : *Pater est Deus,* sicut et ista : *Socrates est homo* ; de quibus vide eum late hîc in Oxon. quæstione unica a n. 47. ubi habet exquisitissimam doctrinam de hac materia.

Ad primam rationem, quando arguitur sic, quod absolutum et respectivum non faciunt unum per se, dicendum quod aliter loquitur Metaphysicus de *per se*, et *per accidens*, et aliter Logicus. Nam Metaphysicus dicit illa facere unum per se, quæ sunt quidditates unius generis, quarum una est in potentia ad aliam, et illa esse unum per accidens, quæ includunt quidditates diversorum generum, quarum una est aliquo modo in potentia ad aliam, sicut patet *ex* 5. *Metaphys. c. de Uno*. In divinis autem sic nihil est per accidens, quia ibi non est res alicujus generis per se, et etiam ut sunt ibi res diversorum generum, neutra est in potentia ad aliam, et ideo illi deficit utraque conditio unius per accidens, vel altera, et ideo non est in divinis unitas per accidens, prout Metaphysicus loquitur de *Uno*. 14.

Ad primum argum. principale. Aliter Metaphysicus sumit per se unum ac Logicus. Quid sit unitas per se Metaphysica et quid accidentalis Aristot.

Replica.

Sed dices, ibi non est unitas per se, quia nec res nec quidditas unius generis ; ergo est ibi unitas per accidens.

Respondetur.

Respondeo quod ibi non est unitas per accidens, sicut dictum est, nec tamen unitas per se et formalis, in qua unum est idem alteri formaliter, sed est unitas media inter unitatem formalem, et per accidens, qua unitate una quidditas est eadem alteri realiter, licet non formaliter, quam unitatem non invenit in rebus Aristoteles, et ideo non posuit eam

Unitas in divinis media inter unitatem per accidens et per se formalem.

tertiam unitatem a prædictis, quia nunquam invenit in creaturis unam quidditatem esse eamdem alteri alterius generis, nisi per accidens. Unde quia relationis ad essentiam est vera identitas, ideo vere faciunt unum, sed non unum quidditative, quia non sunt una quidditas, tamen est vera identitas, sicut si essent quidditativa et unius quidditatis, quia est identitas simplicitatis, unde ista unitas media potest dici unitas simplicitatis.

15. Apud Logicum vero dupliciter accipitur per se unum, et per accidens. Uno modo in compositione et divisione intellectus componentis et dividentis ; et secundum istum modum dicitur quod illa complexio est per se, quando in subjecto includitur causa prædicati, ut homo est animal, sive rationalis ; per accidens vero, quando subjectum non includit causam prædicati, ut homo est albus. Juxta hanc compositionem similiter in intellectu simplici dicit esse per se, et per accidens ; et secundum hoc dicit illum conceptum esse per se unum, quando unum natum est determinare aliud in suo genere, ut homo albus ; et ideo quando determinans importat quidditatem aliam a quidditate determinabilis, non faciunt unum conceptum per se.

Quid uni per se Logica.

Ad propositum dico, quod cum relatio sit alia quidditas ab essentia, sicut in divinis manet relationis quidditas, non video quod relatio cum essentia possit facere conceptum unum per se unius suppositi, quia conceptus, qui non est per se unus in se, non video quomodo est per se unum respectu alicujus, et ideo licet res relationis simpliciter sit eadem cum essentia, non tamen apud Logicum facit unum conceptum per se unius suppositi, et ita non sic per se subjicitur pater, ut Socrates, ut secundum hoc non sit ista : *Pater est Deus*, ita per se, sicut hæc : *Socrates est homo*, licet verior sit.

Relatio cum essentia non facit unum per se Logice.

16. Ad primam confirmationem, ubi dicitur quod primum suppositum non potest esse per accidens unum, respondeo quod propter perfectionem istius suppositi, suppositum non potest constitui per aliquid ejusdem generis cum essentia, quia *esse* tale est communicabile, et ideo ad hoc quod constituatur in *esse* communicabili, oportet quod hoc fiat per quidditatem alterius generis ; unde nihil poterit esse incommunicabile, nisi relatio. Conceptus igitur primi suppositi propter perfectionem suam non est per se unus, sed per accidens ; ubi autem ex imperfectione est conceptus unus per accidens, ibi non potest accidens esse primum, sed oppositum, ut declaratum est, accipitur in proposito.

Ad primam confirmationem.

Ad aliam confirmationem, quando dicitur quod prima identitas est naturæ ad suppositum, dicendum quod non est verum, imo in prædicationibus prima identitas est ejusdem ad se ; in proposito tamen est natura ita realiter eadem, et verius eadem suo supposito, quam in creaturæ suo supposito, non tamen est prædicatio ita per se, sicut dictum est.

Ad secundam.

17. Ad aliam confirmationem, quando arguitur quod natura divina non est ita una supposito suo, et ita per se sibi inest, sicut natura creata suo supposito, dico quod est ita una et

Ad tertiam.

vera natura divina suo supposito, sicut natura creata suo supposito, et res est perfectius idem in divinis quam in creatura, tamen in substantia creata suppositum ejus habet per se conceptum unum, quia tantum habet *esse* incommunicabile per proprietatem incommunicabilem ejusdem generis. Sed conceptus suppositi substantiæ increatæ non est sic per se unus, quia includit quidditates diversorum generum, et ibi non est determinatio ejusdem generis, sicut est in supposito creato.

18. Verior est prædicatio naturæ divinæ de suo supposito quam creatæ, sed formalior ista.

Dico igitur, quod prædicatio naturæ divinæ de suo supposito est verior, quam prædicatio naturæ creatæ de suo supposito, dico tamen quod formalior est prædicatio naturæ creatæ de suo supposito quam naturæ divinæ de suo ; sed non sequitur quod sit verior prædicatio, quia veritas in propositione est ex identitate reali extremorum, et major est identitas naturæ ad suppositum in divinis, quam in creatura, et ideo major veritas, non tamen formalior prædicatio, quæ attenditur secundum unitatem conceptuum illius, quod prædicatur et subjicitur.

19. Ad secundum principale.

Ad aliud quando arguitur quod suppositum non includit nisi quidditatem naturæ, dicendum quod verum est quando natura non determinatur nisi per aliquid ejusdem generis. Unde verum est in creaturis, ubi quidditas non fit suppositum, nisi per determinans ejusdem generis. Sed hoc non potest fieri in divinis propter causam frequenter prædictam, et ideo oportet ibi ut suppositum constituatur in *esse* incommunicabili per aliam quidditatem. Et quando dicitur, quod tunc non magis esset suppositum unius quidditatis quam alterius, dicendum quod non sequitur, quia tantum est suppositum naturæ, quæ communicabilis est, et perfectionem importans. Suppositum enim dicitur suppositum respectu illius, quod communicabile est, et fit incommunicabile per determinans, et ideo non sequitur quod sit suppositum determinantis, sicut nec incommunicabilis.

20. Ad tertium.

Ad tertium quando dicitur quod eo substat, quod est prima substantia, dicendum quod verum est in creatura, quia ibi substat per proprietatem, quæ est ejusdem generis cum natura ; in divinis vero est prima substantia, et suppositum in *esse* incommunicabili per relationem alias conditiones habet ab essentia.

Ad quintum.

Ad quintum bene concludit contra eos, qui ponunt relationem facere unum cum essentia, ut actus cum potentia, et sic per informationem ; tunc enim sequitur essentiam referri, ut argutum est. Sed mihi non concludit, quia secundum prædicta patet quod non pono quod sint ibi partes, nec quod unum quasi informat alterum, ut actus ; imo si alterum esset actus, magis essentia haberet rationem actus. Suppositum igitur includit essentiam et relationem, sed non includit unionem eorum, quia non habent unionem, quia est simplex, et unum est alterum vel realiter vel simpliciter.

Inter essentiam divinam et relationem non datur unio.

Replica.

Dices, sicut si relatio esset actus respectu essentiæ, sequeretur essentiam prius denominari, quam totum

constitui, ita si ponatur relatio esse eadem essentiæ, prius intelligetur essentia recipere prædicationem relationis quam suppositum constitui, sicut ejus, quod est idem sibi.

esponsio. Dicendum quod identitas non concludit formalem prædicationem. Unde non sequitur quod si intelligitur prius relationem esse idem essentiæ, quam suppositum constitui, quod prius essentia denominetur a relatione, quia illa identitas non infert prædicationem formalem.

QUÆSTIO III.

Utrum circumscriptis relationibus possint intelligi in natura divina personæ distinctæ?

Vide Doctores citatos quæst. prima.

1. -gumentum primum affirmativum. Quod sic videtur, relationes reales præexigunt extrema distincta; hæc enim est causa quare identitas non est relatio realis; ergo relationibus circumscriptis, adhuc possunt extrema remanere distincta.

esponsio. Dicitur negando majorem. Relatio enim realis non præexigit extrema distincta, sed requirit; unde bene sequitur, extrema non sunt distincta, ergo non est relatio realis.

ejicitur. Contra, aut intelligitur in hoc antecedente, extrema non sunt distincta extrema, causata distincta per relationes; ergo non est relatio realis; idem est ac si diceretur, non sunt distincta, quia non sunt distincta.

Secundum. Item, in eodem fundamento non possunt fundari oppositæ relationes, quia tunc opposita dicerentur de eodem secundum idem; ergo in essentia non possunt fundari oppositæ relationes producentis et producti; ergo ante relationem oportet præmittere aliqua, sive aliquos distinctos; igitur illorum distinctio præsupponitur relationibus.

Item, Boetius de Trinitate lib. 1. c. 12. *Relatio Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum, est sicut relatio ejusdem ad idem.* Sed relatio identitatis non distinguit; igitur, etc. Tertium. Boetius.

Item Boetius ibi de Trinitate c. 4. *Cum dicitur Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, est replicatio ejusdem, et non alicujus diversi, nisi secundum vocem, quemadmodum cum dicitur, Sol, Sol, Sol.* Sed replicatio tantum secundum vocem non distinguit; igitur, etc. Quartum. Boetius.

Item, si personæ non distinguerentur circumscriptis relationibus, igitur relationes essent prima distinctiva. Sed quælibet relatio est infinita, juxta illud Isaiæ c. 53. *Generationem ejus quis enarrabit?* igitur essent tres distincti infiniti, quod falsum est, et improbatum supra *distinctione secunda.* * Quintum.

* q. 3.

Contra, Augustinus, 9. de Trin. 1. cap. *Credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum, nec Patrem esse Filium, vel Filium esse Patrem, vel Spiritum sanctum Patrem esse, vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum*; igitur distinguuntur per relationes; igitur, etc. Argumentum negativum. et.

2. Aliquorum sententia probatur. Dicitur, quod personæ non possunt distingui circumscriptis relationibus, quia quidquid est in divinis est mere essentiale vel notionale, et ita quidquid est in divinis vel perti-

net ad essentiam, vel ad relationem. In essentia autem personæ non possunt distingui, quia essentia non dividitur in eis, nec per consequens per aliquam distinctionem in essentia, quia illa esset tantum rationis, et sic personæ tantum distinguerentur secundum rationem; igitur oportet quod distinguantur per relationes non disparatas, quia compatiuntur se in eodem; ergo distinguuntur per relationes oppositas. Relationes vero oppositæ originis sunt incompossibiles in eodem; illis igitur circumscriptis non remanent personæ distinctæ.

Ex hoc concludit sic opinans, quod ponentes relationes oppositas de secundo modo convenire eidem supposito, non videntur posse salvare distinctionem personarum in divinis, quia tunc suppositum ad se referretur oppositis relationibus, et tunc non esset ratio aliqua ad concludendum distinctionem personarum in divinis.

3. Rejicitur. Sed hæc opinio non est sufficiens; quod enim dicitur, omne quod est in divinis est mere essentiale vel notionale, hoc non est per se notum, quod patet primo per dictum unius Doctoris antiqui * distinguentis aliquid Dei secundum substantiam. Ait enim sic, quod est intelligendum secundum Richardum de sancto Victore, quod *dici secundum substantiam* est dupliciter, aut indicando substantiam secundum naturam communem, et sic dicitur homo secundum substantiam; aut indicando substantiam ut suppositum certum, ut quidam homo. Primo modo dicere substantiam, est dicere *quid*; secundo modo, est dicere aliquid.

* Ripa d. 25. et 26. Richard.

Dici secundum substantiam duplex.

Dico igitur quod nomen *naturæ* vel *substantiæ* dicitur secundum substantiam, quia indicat naturam communem; sed persona dicitur secundum substantiam, quia indicat suppositum certum et distinctum; natura autem communis non multiplicatur nec refertur, et ideo dicit substantiam secundum naturam communem ita dici ad se, quod nullo modo potest dici secundum relationem; et hoc quidem modo dicitur ex opposito. Suppositum autem, sive hypostasis natum est plurificari, et ad aliud comparari, et ita referri; et quod dicitur sic secundum substantiam, nihil impedit ratione relationis superadditæ dici secundum relationem; et hoc vult dicere Richardus de sancto Victore *lib. 4. cap. 6. et 7.* Hæc ille Doctor.

4. Improbatur hæc sententia. Sed hoc dictum patet esse falsum, quia non omne quod est in divinis, est mere essentiale, vel notionale, ita quod sit relatio, quia persona non dicitur mere secundum substantiam, sive essentiam secundum istum Doctorem, nec etiam mere secundum relationem. Unde si accipit quod omne quod est in divinis, dicitur secundum substantiam, sive secundum relationem, conceditur; sed non sequitur, dicitur secundum substantiam, ergo dicitur essentialiter; solum enim dici secundum substantiam secundam est dici essentialiter; unde sola substantia secunda est mere essentiale, et quidditativum. Substantia autem prima secundum Doctorem priorem habet subsistentiam ante relationem, non tamen dicitur essentialiter, nec actu secundum relationem, sed ut referibilis.

5. onfirma-ur a simili. e persona'itate reata, vide Doctor. n Oxon. d. 1. q. 1.

Confirmatur hoc per simile in supposito creato, quod ut nunc suppono, constituitur per differentiam individualem generis Substantiæ, et non per aliquid alterius generis; suppositum ratione illius differentiæ non dicitur secundum rem alterius generis substantia, nec tamen dicitur secundum substantiam, ut *substantia* accipitur pro substantia secunda, et ita non dicitur essentialiter. Dicitur tamen secundum substantiam primam, quæ nata est recipere rem alterius generis; sic diceretur in proposito.

Ad illud quod qui concludunt corollarie, quod si potest idem suppositum referri et terminare relationem, non videntur posse salvare distinctionem personarum in divinis, dicendum quod hoc non est verum; licet enim aliquæ relationes oppositæ, ut relationes originis, non possint esse in eodem supposito, sed distinguant, non tamen sequitur quod omnes relationes oppositæ non compatiantur se in eodem supposito, scilicet relatio moventis et moti, ut patet in voluntate movente se. Unde relationes in divinis incompossibiles seu oppositæ, seu disparatæ, distinguunt, ut patet de relatione, qua distinguitur Spiritus sanctus a Filio.

iquæ re-ıtiones ppositæ ompa-intur se eodem.

6. Replica.

Et si arguatur, quod qua ratione aliæ relationes oppositæ de secundo modo compatiantur se in eodem, eadem ratione aliæ relationes oppositæ de secundo modo compatientur se in eodem, puta relationes producentis et producti.

esponsio. Jare omnes relationes oppositæ non

Dicendum quod non est simile, quia simpliciter esse et non esse, repugnat eidem; si autem idem esset simpliciter prius se, quantum ad suum *esse*, idem simul esset et non esset; hoc autem sequeretur si idem esset producens se; sed movens non est prius moto secundum *esse* simpliciter, sed secundum *esse* tale. Et quod idem sit prius se ipso secundum *quid*, non est inconveniens, nec etiam quod aliquid simpliciter in actu producat se in tali actu secundum *quid*, ut patet de gravi respectu moveri deorsum; esset autem inconveniens, si grave faceret se grave, et non si faciat se deorsum movendo. Unde non potest concludi ex oppositione relationum in secundo modo quod idem non possit referri ad se oppositis relationibus, sed ex prioritate et posterioritate simpliciter, non autem ex prioritate et posterioritate secundum *quid*.

se compatiuntur in eodem.

SCHOLIUM.

Relato modo dicendi Joannis de Ripa asserentis personas constitui per absoluta, quem bene explicat, declarat ponendo personas constitui per relationes, eas non posse intelligi circumscriptis relationibus, quia contradictio est aliquid intelligi, non manente ejus ratione formali. Deinde declarat quomodo intelligi possint, facta abstractione a relationibus.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod aliud est *circumscribere*, et aliud *abstrahere*, ut patet per Philosophum, a quo habemus hæc nomina; nam de circumscriptione patet per Philosophum *in Prædicamentis cap.* 3. ubi docet cognoscere correlativum alicujus relativi, utpote quod *dominus* sit correlativum servi, per hoc, circumscripto a domino omni alio, ut quod sit dives vel nobilis, manente hoc solo, quod est dominus, adhuc servus ad ipsum dicitur. Unde *circumscriptio* est po-

7. Quid circumscriptio, quid abstractio? Aristot.

sitio in intellectu unius esse sine alio, ut videatur quid sequitur; et sic ponit Boetius *de Hebdomadibus* de Deo, quod sit ens, circumscribendo quod sit bonus. *Abstractio* vero est consideratio unius sine alio, non dicens unum esse sine alio, sed unum considerari non considerando aliud; et sic loquitur Philosophus 2. *Physic. text.* 15. cum dicit, quod *abstrahentium non est mendacium*.

Boetius.

Aristot.

8. Ad propositum dico, quod si exponatur quæstio primo modo sic: Si relationes ponantur non esse apud intellectum, et quæratur an personæ possint intelligi distinctæ, dico quod non est hoc intelligibile, sicut nec aliquid includens contradictionem, quia quod aliqua distincta intelligantur distingui, et tamen non formaliter per aliqua distinguentia, est intelligere contradictoria, quia contradictio est intelligere aliqua esse distincta sine distinctivis; personæ vero distinguuntur per relationes, ut dictum est prius.

Resolutio quæstionis.

Ponere distincta quæ non sunt implicat.

Exponendo quæstionem secundo modo sic, an abstrahendo relationes possunt intelligi personæ distingui? Dico quod sic, quia sicut a paternitate et filiatione possunt abstrahi relationes, et a relationibus modus incommunicabiliter subsistendi in natura intellectuali, ita a Patre et Filio potest abstrahi res relata, et a relatis potest abstrahi subsistens incommunicabiliter in natura intellectuali, quod importatur nomine *personæ*, quæ abstrahit a modo existendi ad se, vel ad alterum, sicut dictum est prius. Sic igitur intelligendo, verum est quod abstractis per intellectum relationibus, possunt intelligi inquantum sunt personæ distingui, quia licet in re non sint personæ distinctæ, nisi per relationes, tamen persona ita intellecta non includit formaliter relationem; ideo potest intelligi distinctio aliquorum in *esse* personali, licet abstrahantur relationes, et non considerentur.

Relationibus abstractis possunt personæ intelligi distinctæ.

Ad primum principale est dicendum, quod relatio realis requirit extrema distincta, vel ea distinguit realiter, sicut est in proposito. Ad aliud contra hanc responsionem, patet alibi in responsione ad argumentum de prima via.* 9.

Ad primum principale.

Ad impugnationem.

* In Oxon. n. 41.

Ad secundum quando arguitur, quod relationes oppositæ non possunt fundari in eodem fundamento, dicendum secundum prædicta, quod cum in eodem fundamento limitato possint fundari oppositæ relationes, multo magis in fundamento illimitato; nec sequitur opposita prædicari formaliter de eodem, sed opposita incomplexa inesse eidem, quod non est inconveniens, ut Musica et non Musica insunt eidem animæ; sic paternitas et non paternitas, ut filiatio, insunt essentiæ divinæ, non tamen denominative et formali prædicatione.

Ad secundum.

Opposita incomplexa possunt inesse eidem.

Item, si diceretur quod istæ relationes non immediate fundantur super eamdem essentiam, sed mediantibus aliis, ut generationes activa et passiva, ut dicunt quidam, esset argumentum solutum, sed de hoc postea.

Alia aliorum solutio.

Item, quamvis sit inconveniens formas contrarias informare idem, tamen non est inconveniens eamdem formam informare duo subjecta habentia contrarias formas, ut patet de anima intellectiva, informante plures partes organicas, quæ, ut

Tertia solutio.

existimo, habent formas diversas. Quamvis igitur secundum illos, qui ponunt relationem informare essentiam, et esse actum ejus, videatur difficile quomodo relationes possint fundari in eadem natura, ut informantes, et quasi actuantes, non tamen videtur difficile, ponendo secundum prædicta, quod essentia non informatur, nec est in potentia ad relationem, sed magis ipsa comparetur ad relationem ut forma et actus dans relationibus subsistentiam, quam e converso.

Ad tertium. Ad Boetium, cum dicitur quod Patris ad Filium est relatio ejusdem ad se, dicendum quod ibi accipitur *idem* neutraliter, et sic verum est quod Pater et Filius sunt idem, non tamen sunt unus idem. Et ideo non est relatio ejusdem ad se ut supponit idem pro supposito masculino, et sic possunt salvari dicta Boetii ad litteram, nec oportet distrahere eam.

Ad quartum. Sic etiam verum est : *Deus Pater, Deus Filius, et Deus Spiritus sanctus sunt idem*, sic enim neutraliter non est nisi replicatio ejusdem, sic dicendo *Sol, Sol, Sol;* sed dicere, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse idem neutraliter est replicatio ejusdem.

Ad quintum. Ad aliud dico, quod non sequitur, tres esse infinitos ; tum quia relatio non est formaliter infinita, ut prædictum est ; tum quia relatio non constituit personam, quantum ad per se esse, nec quantum ad unitatem suam, quæ sunt perfectionis ; sed constituit in hoc quod est *incommunicabiliter esse*, quod non dicit perfectionem, ut patet prius.

Ad Isaiam. Et quando dicitur : *Generationem ejus quis enarrabit ?* dicendum, quod generatio Filii est inenarrabilis, et quantum ad principium producendi, et quantum ad terminum productum, et quantum ad generationem, quia eadem est cum essentia, quæ est formaliter infinita; et sic relatio est infinita per identitatem, et generatio Filii, licet non formaliter.

QUÆSTIO IV.

Utrum persona producens constituatur formaliter in esse *personali per relationem ad personam productam ?*

D. Bonav. *hic q.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 4. *art.* I. *et* 4. Henric. *quodl.* 9. *q.* I. *et* 3. Richardus *hîc q.* I. Aureolus *ibid. n* 17. Capreol. *ibid. art.* 2. Doctor *in Oxon.* I. *d* 28. *q.* 3. *et quodlib.* 4. *art.* 2. Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 7. *c.* 6. *et* 7.

Quod non videtur, primo ex ratione primitatis simpliciter, quoniam primum in omni ordine est absolutum, quod patet in ordine essentiarum ; ergo primum sive prima in ordine personarum est persona absolutissima ; ergo, etc. 1. Arg primum negativum.

Secundo sic, ex prioritate ad secundam personam : Illa persona non est producta, quæ, posita persona innascibili et circumscripta productione, habet *esse* personale. Sed si persona prima constituatur in *esse* per relationem ad secundam personam, secunda habet *esse* personale, posita prima persona, et circumscripta productione ; igitur secunda persona non esset producta ; igitur, a primo ad ultimum, si persona constituatur in *esse* per relationem ad secundam personam productam, secunda persona non erit producta. Probatio minoris : Posita Secundum.

relatione circumscripta pro quocumque alio, ponitur suus terminus, quia relativum non potest esse nec concipi sine suo correlativo ; igitur posito relativo, et circumscripto quocumque alio, ponetur suum correlativum ; igitur si prima persona constituitur in *esse* per relationem ad secundam, secunda persona habebit *esse,* posita prima, et circumscripto omni actu secundo.

2. Tertium. Tertio sic, ex comparatione primæ personæ ad productionem. Quoniam prius est suppositum quam agat, sive producat, quia nihil agit nisi inquantum est in actu ; igitur persona originans prius est quam producat. Sed si persona originans prius est quam producat, ergo non constituitur per relationem, quia si persona originans constitueretur per relationem ad secundam, sunt simul natura ; igitur secunda persona prius est quam prima persona agat sive producat ; igitur prima persona non constituitur in *esse* per relationem ad secundam productam.

Quartum. Quarto sic, comparando suppositum ad formam suam : Forma prior est supposito, ut patet 7. *Metaphysicæ Text. com.* 32. Aristot. igitur paternitas est prior Patre ; igitur filiatio erit prior Patre, et sic Filius erit prior Patre ; igitur Pater non constituitur per relationem ad Filium productum ; igitur si paternitas sit forma Patris, qua Pater constituitur, non erit forma ejus.

Argumentum negativum. August. Contra, Augustinus de fide ad Petrum cap. 11. *Proprium est Patris genuisse Filium :* igitur Pater constituitur ex proprio constitutivo suo per relationem ad Filium productum.

Item, Hilarius 22. *de Trin. c.* 3. et ponitur in Hilarii littera. Hilar.

SCHOLIUM I.

Statuit primo sententiam, personam scilicet constitui per relationem, non per absolutum ; deinde rejicit rationem aliorum, qua suadetur, nempe quod ratio constitutiva non esset per se *hæc,* quia plura absoluta ejusdem rationis non possent esse in eodem. Contra tamen, quia falsum assumitur, tum quia proprietates non inhærent sicut accidentia. Adducit etiam pulchram rationem, quia sequeretur primam personam esse magis necessariam secunda, quia sine ea *hæc* esse non esset sine contradictione, bene tamen e contra.

3. Resolutio communis affirmativa probatur. Respondeo, quæstio conceditur communiter, et deducitur ex præcedentibus, nam persona constituitur per aliquid incommunicabile, cum sit incommunicabilis ; igitur non per essentiam, quæ communicatur ; nec per aliquid absolutum, quod est ad se, quia omne quod est ad se, commune est omnibus personis secundum dictum Augustini, 4. *de Trinit. cap.* 8. ergo constituitur per relationem. Omne absolutum est commune in divinis. August. Non per relationem negativam, cum sit persona positiva, ut patebit inferius ; nec etiam relationem ad extra, quia illa est tantum rationis ; ergo per relationem ad intra, et sic per relationem ad personam productam.

4. Aliorum probatio. Ad hoc autem apponitur alia ratio talis : Qua ratione prima persona non constituitur per relationem, sed per absolutum, eadem ratione et secunda persona constituetur per absolutum ; aut igitur illa absoluta constitutiva sunt ejusdem rationis, aut alterius ; si alterius, tunc sequeretur primo quod personæ essent alterius rationis ; sequitur etiam aliud inconveniens,

quia tunc oporteret quærere per quid illud absolutum sit *hoc*, cum habeat aliam quidditatem ; igitur non sunt prima constitutiva, nec possunt esse ejusdem rationis, quia plura ejusdem rationis non compatiuntur se in eodem, ut patet *ex* 5. *Metaph. cap.* 6.

Aristot.

Rejicitur primo.

Sed hæc ratio non concludit, primo, quia posset dici quod non sequitur, si prima persona constituitur per absolutum, quod secunda constituitur, quia primum in quolibet ordine diceretur esse absolutum ; sed secunda persona cum producatur a prima, naturali exigentia exigit primam, et refertur realiter ad ipsam, et sic poneretur constitui per relationem, licet non persona prima.

5. Secundo.

Ulterius posset dici, quod illa absoluta, quibus constituuntur personæ, sunt unius rationis. Et cum dicitur quod talia non plurificantur in eodem, si sint absoluta, posset dici quod si illud dictum sit verum, quod habet intelligi de pluribus absolutis informantibus ejusdem rationis ; illæ autem proprietates absolutæ non informarent essentiam, sicut nec modo relationes informant eam ; sed sicut supposita sunt in natura, ita proprietas est in natura, ut superius dictum est, quod non est esse per informationem. Secundum hoc igitur nihil aliud est proprietates plures unius rationis esse in essentia, quam plura supposita in eadem natura, quæ sunt unius rationis ; ergo si proprietates unius rationis non possunt esse in eadem essentia, igitur nec supposita unius rationis possunt esse in eadem essentia, quod est contra fidem.

[...]n absolu[...]a possint [...]lurificari [...]n eodem.

6. Tertio.

Ulterius etiam tertio deficit, quia detur quod sint alterius rationis, non oportet quærere per quid sunt hæc ? quia non habent aliam rationem quidditativam, sicut modo supposita creata ejusdem naturæ individuantur per differentias individuales, quarum quælibet est alterius rationis ab alia, cum sunt differentiæ ultimæ, et per consequens primo diversæ. Nec tamen sunt habentia diversas rationes quidditativas, imo quælibet de se est hæc, et una ultima unitate ; multo magis diceretur sic esse in proposito.

7. Probat secundo resolutionem quæstionis.

Ideo pono aliam rationem, quam supra posui, sed eam declaro concludere sic : Illud est magis necessarium, quod quantum est ex se, potest esse sine alio, quam quod non potest esse sine alio, quantum est de se. Sed si prima persona sit absoluta, quantum est ex se, potest esse sine secunda persona ; sed secunda quantum est ex se non potest esse sine prima persona ; igitur persona prima esset magis necessaria quam secunda ; quod impossibile est de illis, quæ subsistunt in eadem natura, a qua habent necessitatem subsistendi.

Si prima persona constitueretur absoluta, posset esse quantum est de se sine secunda, non e contra.

Minor probatur, unum absolutum prius alio non includit contradictionem esse sine illo, quia ex quo prius alio, et absolutum, per nihil intrinsecum in ipso repugnat sibi esse sine illo alio ; posito enim quod nihil aliud sit, nihil intrinsecum sibi deperit. Si igitur prima persona sit absoluta, cum sit prior secunda persona, quantum est ex se, posset esse sine secunda persona ; sed secunda persona non potest esse quantum est ex se sine prima, quia contra-

dictio est quod aliquid habeat *esse* acceptum ab alio, et quod habeat *esse* sine eo, a quo accepit *esse*; non ergo esset tanta necessitas in secunda persona quanta in prima. Unde nullus Philosophus poneret tantam necessitatem in secunda intelligentia producta a prima, quantam poneret in prima, quamvis poneret primam necessario producere secundam.

8. *Status difficultatis.* Sed difficultas est in hac quæstione comparando primam personam ad secundam; item comparando primam personam ad actum secundum, scilicet ad productionem; similiter comparando personam ad suppositum; quæ difficultates tractatæ sunt in argumentis.

Opinio S. Thom. Et propter eas vitandas dicitur uno modo, quod paternitas potest considerari ut proprietas, vel ut relatio. Primo modo constituit, et sic præcedit generationem; secundo modo non, sed sequitur generationem super quam fundatur.

9. *Opinio Henrici. Multiplex relationis consideratio.* Alius Doctor dicit quod relatio illa, quæ est constitutiva primæ personæ, multipliciter potest intelligi, sicut et actio, super quam fundatur; nam illa actio comparata ad passionem, uno modo potest comparari sub modo temporis præsentis, ut præsentis ad præsens, vel ut præteriti ad præteritum, vel ut futuri ad futurum, vel ut in quadam aptitudine, ut calefactivum ad calefactibile, ut patet *ex quinto Metaphysicorum, cap.* 15. Essentia igitur ut habet actum quasi transeuntem in præteritum, ut generasse, fundat relationem paternitatis. Ut autem intelligatur sub ratione præsentis, sic exprimitur relatio per *generare*, sive per hoc quod est *esse generans*. Ut autem intelligatur sub ratione futuri sic, dicitur *Pater generaturus*. Ut autem intelligatur sub aptitudine, sic dicitur *generativus*, sive *gignitivus*; sic etiam possunt intelligi in abstracto, ut *generativitas*, *dictivitas*, sive *vis dictiva*, et sic de aliis.

Dicitur igitur, quod relatio illa non constituit primam personam sub ratione, qua requirit Filium actu, sed ut potest habere Filium prius ante generationem, et hoc est ut exprimitur nomine *generativitatis*, ut habet *generabile* tanquam correlativum, quia generabilis est Filius ante actum generationis. Hoc autem modo constituitur, quia illa relatio debet constituere primam personam sub ejus ratione propria; hæc autem est ratio *generativitatis*, quia sequitur ad has rationes, si enim generat est generativus, sic de futuro; igitur debet constituere primam personam.

SCHOLIUM II.

Sententiam D. Thomæ asserentis relationem constituere, non ut relatio est, sed ut proprietas, et Henrici dicentis constituere non ut actu respicit correlativum, sed ut est, v. g. *generativitas*, refutat Doctor. Primo, quia relatio constituit ut in re actualissima est; ergo ut actu respicit correlativum, quia non aliter est in re. Secundo, Pater acquireret generatione esse actu Patrem, seu relationem actualem ad Filium contra Hilarium. Tertio, contra D. Thomam, quia proprietas singularis est ad se, vel ad aliud; ergo constituit, ut absoluta, vel respectiva. Et contra Henricum, quia nulla relatio potentialis est in divinis. Item prima persona esset imperfectior secunda, quia hæc per actualem, illa per potentialem relationem constitueretur. Vide Doct. 1. dist. 28. q. 3. ubi a num. 2. refutat D. Thomam, et n. 3. D. Bonaventuram asserentem, relationem, quæ origo est, constituere, et a num. 4. Henricum, et tres opiniones simul efficacissime.

10. npugnantur præmissæ sententiæ primo.

Contra utramque opinionem simul : Relatio non constituit personam in actu, nisi sub ratione sub qua est in actu in essentia divina, et sub ratione, qua est hæc relatio, quia impossibile est constitutivum esse et non esse in actu ; similiter impossibile est constitutum esse *hoc*, et incommunicabile. Sed hæc relatio, quæ est ad secundam personam tantum, est in actu secundum unam rationem ; igitur sic constituit personam primam ; sed ut constituit personam primam habet unam relationem sibi correspondentem ; igitur illa relatio eodem modo, ut in actu, et secundum unam rationem constituet, et redit difficultas prior.

Minor probatur, quia quidquid habet prima persona, est actu in ea, et hoc singulariter, nam communis conceptus noster non habet ibi aliquam realitatem aliam a realitate conceptus distincti, tunc enim esset ibi realitas potentialis, et in potentia, ut determinetur, quod est falsum ; igitur nulla est ibi realitas indifferens. Igitur et si concipiam paternitatem ut relatio est, vel ut proprietas, vel alio modo secundum aliam opinionem, ommes isti conceptus non habent nisi tantum unam realitatem et actualitatem ; igitur totum, quidquid sit ibi, est ex natura rei ; igitur tantum sub illo modo constituit ut est ibi realiter, et eodem modo relatio opposita sub una ratione, ut est actu, constituit. Et tunc arguitur sicut prius : Relativa sunt simul natura ; igitur quæ est prioritas personæ primæ respectu productionis, est etiam prioritas secundæ personæ respectu ejusdem productionis.

Item, contra utramque opinionem : Pater nihil accipit per generationem ; sed Pater habet relationem paternitatis, ut proprietas, et ut relatio est ; igitur neutro modo habet eam per generationem. Similiter Pater habet proprietatem, ut sonat, in aptitudinem et in actualitatem ; ergo neutro modo habet eam per generationem. Sed si post generationem haberet eam secundum aliquem modum, secundum quem non habet ante, Pater secundum aliquam actualitatem haberet eam per generationem, et sic Pater faceret se Patrem, sicut Socrates facit se similem producendo album, cui assimilatur. 11. Secundo impugnantur.

Contra opinionem primam in speciali arguitur sic : Entitas hæc, quæ constituit, non potest in se concipi, nisi vel ut est ad se, vel ut ad aliud, licet posset concipi conceptu communi, qui nec est ad se, nec ad alterum, ut prius dictum est * de conceptu personæ. Si igitur hæc entitas ut in se constituit, et sic sit ad se, igitur constituit personam absolutam ; si ut in se concipitur sit ad aliud, igitur sic habet correlativum, et tunc redit difficultas prior. 12. Impugnatio primæ opinionis. * supra dist 25.q 2.

Contra secundam opinionem in speciali : Relatio sub ratione potentiali, ut distinguitur ab actuali, non est in divinis, quia tunc ibi esset potentia distincta ab actu ; ergo ut sic non constituit. Prima impugnatio secundæ opinionis.

Item, si sic, ergo Filius constitueretur in *esse* personali perfec- 13. Secunda.

tiori modo quam Pater, quia Filius non constituitur per generabilitatem, quia tunc ante generationem esset actu constitutus; igitur constituitur filiatione, quæ est actualitas ultima. Si ergo Pater constituitur per generativitatem, quæ non importat proprietatem constitutivam sub ultima actualitate, igitur sub ratione perfectiori constituitur Filius quam Pater. Unde nihil aliud quærit illa opinio, nisi difficultatem per difficultatem.

Tertia.

Item, quod adducitur ad confirmationem illius opinionis secundæ, non concludit, nam ex hoc quod esse *generativus* sequitur ad alias rationes, non sequitur quod sit prius, nisi secundum consequentiam, et non secundum naturam et causalitatem. Primum autem secundum consequentiam non constituit, quia illud est communius, quod non constituit esse incommunicabile; prius autem generatione non est ibi; si autem accipiatur *prius* secundum actualitatem, sic illud quod constituit, est proprietas secundum ultimam ejus rationem, quæ est actualissima, et non secundum rationem ejus potentialem, et habetur propositum.

Prius consequentia non constituit.

SCHOLIUM III.

Resolvit personas constitui per relationes ut actu referunt, quia non aliter sunt in re, neque constituunt secundum considerationes nostras, sed vere et realiter, quia vero præcipua difficultas est, quomodo salvari possit prioritas in persona producente, relatione actuali, respondet in ea esse prioritatem originis cum simultate naturæ ad productam, sicut stat etiam cum eadem simultate prioritas perfectionis, quia sic æqualitas est prior inæqualitate, et simul cum ejus natura.

Respondeo igitur quantum ad modum quo constituitur persona prima, et dico quod non repugnat quod Pater sit prior Filio origine, et tamen simul natura cum eo, ita quod non possunt esse sine seipsis invicem, quod probatur sic: Aliquid esse prius alio, et simul cum eo, non sunt opposita, nisi intelligatur de prioritate et simultate ejusdem rationis, ut patet de prioritate naturæ, et simultate durationis. Sed simultas correlativorum et prioritas originis non sunt ejusdem rationis; igitur stant simul quod Pater sit prior Filio origine, et tamen simul cum eo secundum naturam correlationis, scilicet secundum non posse esse sine se invicem. Minor probatur, quia simultas correlativorum est simultas naturæ non in perfectione, sed simultas aliquorum, qua impossibile est aliqua esse sine se invicem, et hoc ideo est, quia relatio non est nec concipi potest sine suo termino. Eodem modo impossibile est relationem esse sine suo termino; et ideo correlativa non possunt esse sine se invicem; prioritas vero originis non est posse esse sine se invicem, sed esse a quo alius; hæc autem non sunt opposita, non enim opponitur, quod aliquæ sint similes, ita quod unum non possit esse sine alio, et tamen quod unum sit ab alio. 14.

Persona prima constituitur relatione probatur.

Prioritas originis stat cum simultate naturæ.

Hoc autem primo declaratur sic: Socrates pater prior est origine filio, non solum inquantum Socrates, sed etiam inquantum pater, quia sic est a quo alius. Unde et paternitas est relatio ori-

Declaratur primo.

ginis, et ideo Socrates pater, inquantum pater, est prior origine filio, et tamen Socrates pater, inquantum pater, et filius ejus simul sunt natura, illa simultate prædicta.

Secundo. Avicenna. Hoc etiam patet per Avicennam, 6. *Metaph. cap.* 2. *et* 3. ubi vult quod causa inquantum causa, est prior causato, quia inquantum sic, est perfectior causato ; igitur inquantum causa, est prior causato, et tamen cum sint correlativa, sunt simul simultate non posse esse sine sibi invicem ; ergo multo magis stant simul, quod aliqua sint simul illa simultate, et tamen quod unum sit prius alio origine.

Tertio. August. Hoc etiam tertio declaratur per Augustinum *in libro de quantitate animæ, cap.* 9. ubi loquens ad discipulum suum dicit : *æqualitatem inæqualitati jure præponimus*, etc. Et non intendit istam propositionem ratione fundamenti, quia ibidem dicit quod *circulus secundum suam æqualitatem præponitur aliis figuris*, quod non oportet quantum ad fundamentum ; igitur quantum ad relationem intelligit, quod æqualitas præponatur inæqualitati ; igitur relatio habet propriam nobilitatem et perfectionem. Sed duæ species non sunt æquales in perfectione, ut patet *ex* 8. *Metaphys. text.* 10. ergo una relatio est prior alia sibi opposita secundum perfectionem, quæ est alterius speciei ; et tamen una dicitur ad aliam correlative, et ita est simul cum ea, quod non potest esse sine ea ; igitur stant simul, quod unum correlativum est prius alio natura et perfectione, et tamen quod sit simul, ita quod non potest esse sine eo ; ergo multo magis ista simultas] stabit cum prioritate originis Patris ad Filium in divinis.

Aristot.

16. Replica. Et si arguatur : In quocumque instanti originis, in quo intelligitur unum correlativorum, intelligitur et reliquum, quia in quocumque instanti originis intelligitur unum illorum, intelligitur quod sit alterius ; igitur tunc intelligitur illud alterum.

Responsio. Dicendum est quod major est falsa, ut probatum est, et ad probationem dicendum, quod in quocumque instanti intelligitur unum correlativorum, intelligitur esse alterius in secundo instanti, quia sic non est alterius, nec simul cum eo ; ideo in secundo instanti intelligitur alterum correlativorum.

17. Ad primum principale. Ad primam rationem principalem, quando arguitur, quod in omni ordine primum est absolutum, dicendum quod verum est in ordine essentiali ; ibi enim primum in essentia est absolutum, quia illud primum habet necessitatem sibi intrinsecam absolutam, cui non repugnat quantum est ex se esse sine posteriori, quia non habet eamdem necessitatem cum posteriori, sed opposito modo est in ordine personali, quia ibi est eadem necessitas in utraque persona, scilicet prima et secunda ; et ideo necessario prima persona coexigit secundam, sicut e converso. Si autem esset absoluta, non necessario quantum est ex se, coexigeret secundam personam, ut deductum est, ideo non oportet

Primum in ordine essentiali debet esse absolutum, non in ordine personali.

primum in ordine personali esse absolutum, sicut primum in ordine essentiali.

18. *Ad secundum. Implicat prima persona sine productione activa.*

Ad secundum, dicendum quod major non est vera absolute, nisi addatur sic : Illa persona non est producta, quæ posita persona innascibili circumscripta per impossibile omni productione habet *esse* personale. Sed tunc est minor falsa, quod posita persona prima circumscripta per impossibile productione activa, secunda persona habeat *esse*, quia contradictio est circumscribere a prima persona productionem activam, cum nihil aliud sit Patrem esse, quam esse producentem, sicut dicit Augustinus. Unde prima persona includit productionem, sicut formam ejus constitutivam, et ideo ab ipsa non potest circumscribi.

19. *Ad tertium. Respondetur primo.*

Ad tertium, quando arguitur quod prima persona prius est, antequam producat, respondeo, quod qui concedere vellet quod esset prior origine, non sequeretur illud inconveniens, quia tunc cum accipitur quod secunda persona est simul cum prima, non accipitur simultas ejusdem rationis cum primitate præcedente, sed simultas qua una non potest esse sine alia; et sic non sequitur quod secunda persona sit prior productione generatione, quia medium æquivocatur. Unde ista propositio, in virtute cujus tenet illud argumentum, scilicet quod quando aliquid est prius alio, quod est simul cum priore, est simul cum posteriore, vera est de prioritate et simultate ejusdem rationis, aliter vero non; non enim sequitur quod si aliquid est prius alio natura, et tertium est simul cum illo primo secundum durationem, quod illud tertium sit prius alio. Ita in proposito non sequitur, si prima persona sit prior origine productione (detur hoc,) et Filius sit simul cum prima persona natura, ita quod non possint esse sine sibi invicem, quod secunda persona sit prior sua productione, et ideo non sequitur quod secunda persona sit prior se.

Primam personam origine præcedere secundum non est inconveniens in esse personali.

Secundo

Aliter tamen dico quod hæc est falsa. Prima persona prior est in *esse* personali, quam producat, quia constituitur in *esse* personali per actionem suam notionalem; unde generatio non est nisi eadem proprietas ex parte rei cum paternitate. Quocumque enim modo a nobis concipiatur, et fiant abstractiones, non est in re nisi una singularissima proprietas, et ideo persona nec est prior, nec posterior generatione activa, sed per illam constituitur. In aliis vero suppositis creatis suppositum præcedit actionem notionalem secundum modum nostrum concipiendi.

Generatio et paternitas est eadem formalissim proprieta

Ad quartum.

Ad quartum, quando arguitur quod paternitas est prior Patre, conceditur, sicut forma constitutiva est prior secundum rationem ipso constituto; sed quando dicitur quod filiatio est simul natura cum paternitate, verum est alia simultate alterius rationis a priori prioritate, ut patet ex præcedentibus. Et ideo non sequitur quod filiatio, sive Filius sit prior Patre, quam Pater constituatur per paternitatem in respectu ad Filium productum.

QUÆSTIO V.

Utrum in divinis sit aliqua persona absoluta?

Vide Doctores citatos quæst. prima.

1. Arg. primum affirmativum. Quod sic videtur. Nam alio est Pater subsistens incommunicabilis, et alio est Pater, aliter esset eodem Filius, quo Pater est Pater, cum Filius sit simpliciter subsistens incommunicabiliter. Sed esse subsistens incommunicabiliter includit absolutum, quia non includit respectum; igitur erit in divinis aliquid subsistens incommunicabiliter, non per respectivum, sed per absolutum, et per consequens est ponere personam absolutam.

Secundum. Item secundo sic: Si nulla relatio esset in essentia divina, esset persona absoluta, ut patet per definitionem personæ, quia esset existentia incommunicabilis in natura intellectuali. Sed quod posset esse in essentia divina, si non esset ibi relatio, est modo in essentia divina, quia tunc quidquid esset ibi, esset ibi ex fœcunditate essentiæ. Sed quidquid potest esse in essentia divina ex fœcunditate sua, est modo ibi; igitur modo in essentia divina est persona absoluta, quam possunt sequi relationes constituentes personas relativas.

Tertium. August. Item tertio, Augustinus 7. de Trin. cap. 8. *Omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus?* Et loquitur ibi de *substantia*, prout Græci accipiunt *subsistentiam*, inquantum accipiunt pro persona; igitur Deus est persona quædam, et non nisi absoluta; ergo.

Item, quarto sic: Omnis actio est suppositi primo; igitur *intelligere* et *velle* sunt alicujus suppositi primo, quod non est tantum Pater, nec tantum Filius, nec tantum Spiritus sanctus, et per consequens sunt alicujus suppositi communis tribus suppositis relativis, quod non potest esse nisi suppositum absolutum. 2. Quartum.

Confirmatio. Confirmatur: Sicut actio notionalis se habet ad personam relativam, ita actio essentialis se habebit ad suppositum absolutum essentiale commune tribus; igitur, etc.

Argumentum negativum. August. Contra, Augustinus 9. de Trinit. cap. 20. *Credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum, et Trinitatem personarum relatarum;* si igitur esset aliquod absolutum, essent quatuor personæ in divinis.

SCHOLIUM.

Nullibi clarius quam hic de hac difficultate pertractat Doctor, quam in scripto Oxoniensi omnino præterivit. Admittit porro in divinis dari ens singulare absolutum per se existens, et subsistens in natura intellectuali; negat tamen dici vel appellari posse personam absolutam. Tenet itaque hic dari in Deo existentiam et subsistentiam absolutam, de quo agitant recentiores ad 1. part. S. Thomæ. q. 28. Videndus Scotus Quodl. 4. art. 2. in fine, et Quodl. 5. art. 3. ad 3.

Respondeo quod non est ponenda persona absoluta in divinis. Circa hoc tantum sunt duæ difficultates: Prima est ex ratione subsistentiæ, c. 6. quia secundum Augustinum 7. de Trinitate: *Substantia Patris sive essentia non est quo Pater est Pater, sed quo Pater est.* Sed omni entitati formali correspondet aliquod ens, vel aliquis *quis;* igitur entitati formali essentiæ divinæ correspondet aliquis *quis*; et sicut illa entitas for- 3. Resolutio. Non est in Deo persona absoluta. Contra hanc resolutionem prima difficultas.

malis est de se *hæc*, ita ille *quis* est de se *hic*. Sed omnis *quis* de se *hic* in natura intellectuali videtur esse persona ; igitur, etc.

Secunda. Secunda difficultas est ex parte actionis essentialis, nam per rationem naturalem concludit aliquod effectivum primum esse, cujus est agere actiones essentiales, et per rationem naturalem scitur quod istæ actiones essentiales conveniunt alicui habenti naturam intellectualem ; igitur per rationem naturalem scitur quod conveniunt alicui supposito in natura intellectuali, quia non potest sciri quod aliqua actio insit alicui naturæ, nisi insit naturæ alicujus suppositi, quia per rationem naturalem scitur quod actio non est naturæ nisi in supposito ; sed non scitur actionem illam esse suppositi relativi, quia tunc per rationem naturalem cognosceretur suppositum relativum esse in divinis, et ita plures personas ; ergo oportet quod cognoscat illam actionem esse suppositi absoluti ; vel igitur omnis intellectus naturalis, etiam in statu innocentiæ, esset falsus ; vel oportet suppositum absolutum ponere in divinis, cujus sit agere actiones essentiales.

4\. Notanda circa rationem personæ. Sciendum hîc primo ad solutionem istarum difficultatum, quod persona non est tantum substantia, sed est incommunicabilis duplici incommunicabilitate, ut prædictum est. Nam uno modo aliquid dicitur communicabile, ut forma. Alio modo est aliquid communicabile, ut idem alicui, sicut universale dicitur communicabile per prædicationem eis, quibus est idem. (Communicabile duplex.) Sive autem uno modo, sive alio sit communicabile, non est persona ; et ideo nec anima, quæ est communicabilis primo modo, nec universale aliquod est persona. Persona ergo est incommunicabilis duplici incommunicabilitate, et illa quæ opponitur communicationi prædicabilis, et communicationi formæ, impossibile est autem essentiam divinam esse incommunicabilem. Et sicut essentia divina est necessario communicabilis, ita ens, sive ille *aliquis* correspondens adæquate illi entitati formali, necessario est communicabilis ; ideo nec essentia divina nec *aliquis* illa entitate formali adæquate est persona. 5.

Solutio primæ difficultatis. Per hoc ad primam difficultatem respondetur, quod illi entitati formali *aliquis* correspondens est *hic*, et hic subsistens in natura intellectuali, non tamen est persona, quia est communicabilis.

Et si dicas, quod est per se ens in natura intellectuali ; igitur, est suppositum Dico, si intelligas in antecedente quod sit ens per se incommunicabiliter, falsum est ; si autem intelligatur quod sit per se ens correspondens entitati formali essentiæ divinæ, verum est ; sed tunc non sequitur quod sit persona, nisi habeat rationem incommunicabilitatis.

Secundæ. Ad secundam difficultatem dicendum, quod non solum suppositum denominatur ab actione, sed etiam forma prius, cum sit per se principium actionis ; si enim illa forma per se esset sine supposito, per se ageret.

Forma cur prius denominatur ab actione quam suppositum. Verumtamen actio primo est suppositi, sicut ejus quod ultimo denominatur ab actione ; quod enim ultimo ab actione denominatur, est suppositum, vel habens modum sup-

positi; quod dico propter formam separatam, cujus est agere, quasi habentis modum suppositi. Unde nihil ultimate denominatur ab actione, nisi habens modum suppositi, vel sit ut suppositum, quia suppositum nulli est ratio essendi; igitur actio, quæ est ejus, non potest per ipsum ulterius aliquid denominare; non sic est de forma, quæ denominavit aliud; et ideo actio attributa sibi, ulterius per ipsam potest aliquid denominare, ut si anima intelligat, cum ipsa sit forma hominis, homo per ipsam dicetur intelligere.

[...]uidquid [u]ltimate [de]nomina[tur] ab ac[tio]ne, ha[ben]t saltem [m]odum [su]ppositi.

6. Nunc ad propositum, concedo quod intellectus per rationem naturalem cognoscit primum efficiens esse, et agere actiones essentiales tam intrinsecas, cujusmodi sunt *intelligere* et *velle*, quam actiones extrinsecas, ut creare et hujusmodi. Et quando dicitur quod iste intellectus naturali ratione dicet hujusmodi actiones esse alicujus suppositi, dico quod falsum est, nam intellectus naturali ratione potest cognoscere hujusmodi actionem esse alicujus habentis *esse* unum indivisibiliter correspondens adæquate naturæ intellectuali primi efficientis, licet non intelligatur illum aliquem esse suppositum.

[P]osset cognosci [q]uod Deus [e]sset creator licet non cognosceret ut suppositum.

Exemplum, Paulus in raptu scivit se intelligere, non tamen scivit an ille actus esset alicujus suppositi, vel tantum animæ, quia nescivit se esse in corpore, vel extra corpus; sic intellectus alicujus Philosophi ratione naturali potuit concipere illam actionem essentialem esse alicujus habentis *esse* per se, licet non intelligat an sit suppositum, vel non suppositum. Unde potest intellectus naturaliter intelligere quod ille actus essentialis esset alicujus singularis habentis *esse* per se, licet non intelligat eum esse alicujus suppositi, nec absoluti, nec relativi; illa tamen actio non est istius singularis, ut ultimi denominati, sed tantum suppositi Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti.

Ad primam rationem principalem dicendum, quod solum in conceptu est diversitas, qua est Pater, et est subsistens, eadem tamen est realitas quæ diversimode intelligitur ab intellectu nostro, unde conceptus illius subsistentis non est alius alia realitate, ut realitate absoluta. Et quando dicitur quod esse subsistens non includit relativum, dicendum quod verum est, nec etiam includit absolutum, sed est conceptus ille indifferens, qui est conceptus personæ, quæ, ut *supra** dictum est, se habet indifferenter ad absolutum, et respectivum; unde nec est conceptus ad se, nec ad alterum, ut superius patet, sed est communis utrique, sicut conceptus entis si ponitur unus, non est conceptus substantiæ, nec accidentis. 7.

Ad primum principale.

Subsistens ut sic abstrahit ab absoluto et respectivo.

* d. 25. q. n. 14.

Ad secundum, quando arguitur quod si non esset relatio in essentia divina, esset suppositum absolutum, dicendum quod verum est, sicut ex impossibilibus sequitur impossibile. Sed quando dicitur in minori quod quidquid est in essentia divina, si non esset ibi relatio, est modo in essentia divina, dicendum quod falsum est, quia quidquid esset tunc in essentia divina, esset repugnans modo essentiæ divinæ. Unde tunc essentiæ conveniret quod modo sibi repugnat, et ideo quando sibi tunc

Ad secundum.

conveniret, per impossibile, sibi modo non convenit posita relatione in essentia divin a.

Ad tertium.
* d. 25. q. 1. n. 4.

Ad tertium dicendum, sicut superius * dictum est de persona, quod Augustinus intelligit quod persona ad se subsistat, et quod dicatur ad se sicut substantia, et quod dicantur secundum Græcos tres substantiæ, ex usu loquendi.

Ad quartum.

Ad quartum est dicendum, quod actio est suppositi, ut ultimate denominati, et ideo actio essentialis convenit Patri, et Filio, et Spiritui sancto, ut ultimate denominatis, est tamen Dei adæquate. Unde si intelligatur quod actio essentialis sit Dei primo, id est, adæquate, verum est; si autem intelligatur quod sit Dei primo, ut ultimate denominati, non est verum, nam risibile primo inest homini, id est, adæquate, non tamen sicut ultimate denominato; sed sic est in proposito.

Actio essentialis est Dei adæquate, personarum vero ultimate.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem dicendum, quod differentia est inter actionem essentialem et notionalem, non quidem per suppositum absolutum et respectivum, quia actio essentialis est a supposito absoluto, et actio notionalis a supposito relativo, sed differunt quantum ad principium elicitivum, quia principium elicitivum actionis essentialis est mere absolutum et essentiale; principium vero actionis notionalis, licet sit absolutum, non tamen nisi ut determinetur aliquo modo per proprietatem relativam, in supposito conveniente actioni, ut dictum est supra.

Actio essentialis et notionalis in quo differunt.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

Utrum eadem proprietas sive relatio, sit paternitas et generatio activa ?

Alens. I. *p. q.* 34. *a.* I. D. Bonav. *hic* 2. *p. q.* I. Durand. *q.* I. Gabr. *q.* 3. Doctor *in Oxon. q.* 3. *n.* 20. Suar. I. *p. tract.* 3. *l.* 9 *c.* 3. Vasq. I. *p. d.* 141. *cap.* 3.

1 Circa distinctionem vigesimam septimam quæritur : *Utrum eadem proprietas sive relatio sit paternitas et generatio activa*? Quod non videtur, quia paternitas fundatur super generationem *ex quinto Met. c.* 15. ergo non sunt idem.

rg. primum negativum. — ristot.

Confirmatur, paternitas in creaturis realiter differt a generatione, sicut a suo fundamento ; sed quæcumque differunt realiter in creaturis, translata ad divina differunt secundum suas formales rationes ; igitur paternitas et generatio formaliter differunt in Patre, cum realiter differunt in patre creato.

onfirmatio.

Item, forma constitutiva suppositi prior est actione suppositi ; sed paternitas constituit Patrem ; igitur prior est generatione activa in Patre.

ecundum.

Item, sicut actio essentialis se habet ad relationem consequentem illam actionem, ita actio notionalis videtur se habere ad relationem notionalem. Sed actio essentialis non est realiter eadem cum relatione essentiali, quia actio essentialis est actio realis, quia est realiter causa agens ; relatio vero essentialis est tantum rationis ; igitur non sunt idem realiter ; igitur nec actio notionalis cum relatione notionali.

rtium.

Contrarium patet per Magistrum in littera, qui vult quod istæ proprietates sint idem. 2.

Ratio opposita.

Et arguitur per rationem : Unius suppositi non est nisi una proprietas constitutiva ; sed paternitas constituit Patrem, secundum Hilarium 12. *de Trin. ad med.* et generatio constituit Patrem, secundum Augustinum 5. *de Trin. c.* 3. *et* 4. dicentem proprium esse Patri genuisse Filium ; et ponuntur in littera, etc.

Argumentum primum affirmativum.

Item, relationes diversæ non prædicantur de se invicem ; hæc enim falsa est : *Generatio est spiratio*, sed hæc est vera : *Paternitas est generatio*, quia hæc est vera formaliter et per se : *Pater generat ;* igitur hæc est vera : *Paternitas est generatio*, quia in per se dictis, si concretum de concreto, et abstractum de abstracto.

Secundum.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, generationem et paternitatem distingui secundum rationem, non realiter, explicatur et refellitur efficaciter, non tam quoad rem quam quoad dicendi modum.

Hîc est opinio Gandavensis *in Summa, ar.* 58. *q.* 3. quod proprietatem unam esse aliam ab alia, dupliciter potest intelligi : secundum rem, vel secundum rationem. Primo 3.

Opinio Gandaven.

modo sunt eadem proprietas, sive relatio, *generare* et *paternitas* ; secundo modo non. Primum declarat quod relatio importat comparationem ad fundamentum, sive ad subjectum et ad objectum. Primo modo non differunt realiter, quia ut sic, essentia est realitas omnium relationum, ideo secundum hujusmodi comparationem, proprietates nec ejusdem personæ, nec diversarum, differunt realiter, et ideo quod una sit realiter alia ab alia, hoc est ex ordine et comparatione ad objectum, ut secundum hoc ex alio habeant relationes quod sint reales, et quia una sit distincta ab alia realiter, quia a fundamento habet relatio quod sit realis, quia fundamentum est tota realitas relationis ; sed ex ordine reali ad objectum, distinguitur una realiter ab alia. Sed sic non potest *generare* realiter distingui a *paternitate*, quia ordo in Patre non intelligitur nisi ad triplex objectum, unus quasi negativus, scilicet ingeniti ad non genitorem, de quo erit sermo *distinctione* 28. alius ad spiratum, qui est communis Patri et Filio, et tertius ad Filium genitum ; et cum tam *paternitas* quam *generare* importat originem Patris ad Filium genitum, sequitur quod non dicant ordinem nisi ad unum realiter in Patre, et ideo non distinguuntur realiter.

Generationem esse eamdem re cum paternitate probat.

Secundum declarat, scilicet quod differunt secundum rationem, nam ordo generantis ad generatum dupliciter potest intelligi. Uno modo prout generans habet secum genitum jam productum, et iste ordo exprimitur per nomen paternitatis, dicente Augustino 7. de Trinit. cap. 11. *Ideo est Pater, quia est ei Filius*, et Hilarius 4. de Trin. cap. 19. *Pater non est Pater nisi per Filium*. Ideo iste ordo gignentis ad genitum, ut intellectus secum habere genitum jam productum, exprimitur per paternitatem, quæ potius fundatur super generantem, prout generavit, quam super ipsum, prout generat, vel super actum vel super potentiam generandi.

Differre ratione probat.

Primus ordo generantis ad generatum.

August. Hilar.

4\. Alius est ordo gignentis ad genitum mediante actu generationis, qui tripliciter dicitur mediare inter generantem et genitum. Uno modo inquantum generans est aptus generare. Alio modo ut est potens generare. Tertio modo ut est in actu generans. Primo modo, significatur nomine *generativi ;* secundo modo, nomine *potentiæ generandi* ; tertio modo, nomine *generantis*; et sic est eadem proprietas ex ordine ad fundamentum, et ad objectum, diversa solum secundum rationem ex diverso modo respiciendi objectum, et sic sortitur quatuor nomina. Quanta autem sit ista diversitas secundum rationem ipse explicat alibi *in Summa* in alia ratione, quomodo secundum unam rationem præcedit seipsam, quia secundum aptitudinem, quæ est prima ratio, quæ consequitur alias, et ideo secundum illam rationem constituit primam personam. Aliam differentiam rationis ponit de ingenito ; quære eam *in Summa*.

Secundus ordo qui actus generationi tripliciter dicitur mediate inter generantem et genitum.

5\. Contra hoc, quod dicitur primo in hac opinione, quod ex alio habet relatio quod sit realis, et quod distinguitur realiter, hoc non est verum, quocumque genere causæ sumatur circumstantia importata

Rejicitur primo.

per ly *ex*, quoniam in quocumque genere causæ est aliquod principium relationis in actu, in eodem genere causæ est principium hujus relationis, cum relatio realis non sit in actu, nisi per hanc rationem singularem. Et hoc etiam patet de fundamento, quod in quocumque genere causæ fundamentum est causa relationis, in actu, est causa hujus relationis ; sed in quocumque genere est aliquod principium hujus relationis, in eodem genere causæ est principium distinctionis ejus ab alia, quia quocumque est relatio, eo est distincta ab alia.

)uo aliuid est princiım hu-relatio-s eo et tinctio- ejus ab alia.

nfirmatur. Aristot.

Confirmatur ratio, quoniam quodcumque ens eo modo quo est ens, eo modo est unum, ut patet *ex* 4. *Met. c.* 2. Sed secundum quod res est una, est in se indivisa, et ab aliis divisa et distincta ; igitur ex quocumque relatio habet suam entitatem, ex eodem habebit suam unitatem, et per consequens distinctionem, nec video quomodo relatio habeat plus privilegium in hoc, quam aliqua alia res.

6. cundo.

Contra aliud quod dicitur, quod comparando relationes ad fundamentum, scilicet ad essentiam, sic non differunt realiter, arguitur sic : Comparatio relationum ad fundamentum non est alia, nisi secundum quod sunt in fundamento. Unde ista comparatio est eorum *esse in* ; igitur si non differunt relationes, ut comparantur ad essentiam, non differunt ut sunt in essentia ; igitur personæ vel nullo modo differunt, aut sola ratione differunt. Probatio consequentiæ, quia relationes constituunt personas, ut sunt in essentia, quia secundum eas constituunt, ut quasi intelliguntur partes, et informantes essentiam ; igitur si relationes non differunt realiter, ut sunt in essentia, personæ constitutæ non different realiter.

nparatio relatio- ad essentiam st ejus e in essentia.

7. Tertio ad hominem.

Item, ipse ponit essentiam divinam esse principium producendi ut determinatur per proprietatem; tunc arguo : Omne agens, sive producens, oportet habere principium quo agat, non solum indeterminatum, sed ut determinatur. Sed nihil determinatur per id quod est omnino idem sibi, quia nihil isto modo determinatur per se ; igitur si relatio comparata ad essentiam non sit realis, nec maneat realis, nec maneat relatio, sequitur quod essentia, ut omnino indeterminata, sit principium omnium actionum notionalium.

Quarto.

Item, *genuisse* non est formaliter essentia ; igitur si paternitas immediate fundatur super *genuisse*, et aliæ relationes, non sequitur quod distinguitur, non solum per comparationem ad opposita, sed per comparationem ad fundamentum, quia tunc aliud erit fundamentum paternitatis et aliarum relationum.

8. Quinto.

Item, quamvis ratio prius concipiat generationem quam paternitatem, hoc solum est, quia concipit ipsam ut originem ; sed concipere ipsam sub ratione originis, est concipere sub opposita ratione fundandi relationem originis, quia fundamentum concipitur, non ut oritur ab alio, sed ut ab ipso oritur aliud ; igitur intellectus concipiens generationem, non concipit eam ut fundat relationem paternitatis, et sic paternitas non fundatur ibi super *genuisse*, ut intelligitur origo.

Sexto. Item, contra hoc quod dicitur de actu generationis, ut mediat secundum aptitudinem inter generantem et genitum, quod ipsa sic constituit ; nam aptitudo de se non est incommunicabilis, sed hoc habet a termino, vel a supposito, vel a forma suppositi, quam consequitur, ut patet de se. Si igitur ponatur ibi talis aptitudo, oportet quod sit incommunicabilis, aliter enim non constitueret primam personam ; vel ergo hanc incommunicabilitatem habet a termino, scilicet a generatione, et sic non constituit incommunicabiliter, nisi ratione generationis ; si autem habeat incommunicabilitatem ab alio priori, ut a supposito, vel forma, igitur non dat primum *esse* incommunicabile.

9. Septimo. Item, contra illud quod dicit *quæstione* 4. ubi supra, scilicet quod primo est aptitudo ad generandum, et secundo est proprietas ingeniti, et tertio potentia generandi, etc. Et ponit, (sicut patet q. 3. et 4.) quod *ingenitum* sit alia proprietas a paternitate et aptitudine generandi. Ex hoc arguitur quod extrema plus differunt, quam medium ab extremis ; si igitur *ingenitum*, quod ponit sicut medium inter aptitudinem et potentiam generandi, sit alia notio ab illis, igitur et illa inter se realiter differunt, quod negat.

SCHOLIUM II.

Ait generationem et paternitatem non distingui secundum rem. Primo ex Damasceno. Secundo, alioquin seclusa alterutra esset persona producta et producens. Tertio, generatio passiva et Filius sunt idem. Quarto explicat bene contra Henricum generationem non esse actionem de genere Actionis, quia nec respectus extrinsecus adveniens, nec forma absoluta, de quo late 4. d. 13. q. 1. a n. 15. et dist. 43. q. 5. a num. 9. est ergo ibi actio tantum secundum rationem relationis. Admittit itaque distingui ratione, et hac consideratione, paternitatem scilicet esse priorem generatione. Deinde ostendit quomodo utraque proprietas est una realiter, et diffuse probat non manere, nec dari generationem in divinis sub ratione actionis, sed mere sub ratione relationis. Et ex his infert quædam corollaria.

Respondeo igitur ad quæstionem, sicut Bonaventura respondet, quod paternitas et generatio activa in Patre non est alia proprietas secundum rem, sed tantum secundum rationem. Primum ostenditur sic secundum Damascenum lib. 1. fid. Orthod. c. 15. *Quælibet hypostasis differentem modum possidet et proprium sibi.* Iste autem modus est modus incommunicabilitatis, sicut patet per Richardum 4. *de Trin. c.* 11. *et* 15. Tunc arguitur sic : Quælibet persona unum modum existendi incommunicabilem habet. Sed generatio est talis modus incommunicabilis, ut prius patet, et secundum Augustinum dicentem de fide ad Petrum, cap. 11. *Proprium est Patris genuisse Filium*, et paternitas est talis modus incommunicabilis, ut patet per Hilarium, et habetur *in quæstione præcedente*, et istæ proprietates convertuntur, ita quod cuicumque supposito convenit una, et alia ; igitur cum persona tantum habeat unum modum incommunicabiliter existendi, sequitur quod non sit alius modus incommunicabilitatis paternitas quam generatio in Patre. 10. Resolut. Generat. et pater. tas dif. runt t. tum ra. ne. Damas. Richa. Probat prim. Augus. Hilar.

Item secundo sic : Illud non est relatio, sive habitudo originis, quo circumscripto nihil minus intelligitur persona producens et producta. Sed si paternitas et generatio in 11. Secund.

Patre essent diversæ proprietates originis, utralibet circumscripta nihil minus Pater esset persona producens, et Filius persona producta ; igitur neutra esset relatio originis. Probatio assumpti, nam intelligendo generationem activam in aliqua persona, et generatio passiva necessario intelligitur in alia ; igitur et persona producens et persona producta erunt posita generatione activa, et circumscripta paternitate, et similiter e converso posita paternitate, ponitur persona a qua alius ; igitur persona producens et producta erunt posita paternitate, circumscripta generatione, quæ circumscriptio unius ab alia esset possibilis in intellectu, si essent diversæ proprietates.

gene- ...onem ...vam in neces- ...o pas- intel- ...tur in ...lia.

2. Item tertio sic : Una persona tantum uno modo incommunicabili accipit *esse* personale, aliter enim si duobus modis acciperet *esse* personale, vel esset imperfectus uterque, vel eadem persona bis acciperet *esse* ; igitur Filius tantum uno modo accipit *esse* personale. Sed per generationem passivam accipit Filius *esse* personale, similiter per filiationem accipit *esse* personale ; igitur idem sunt realiter in Filio generatio passiva et filiatio ; ergo e converso in Patre sunt realiter una proprietas generatio activa et paternitas.

...ia pro- ...itio. ...elibet ...ona se- acci- esse ...onale.

3. Sed de modo quomodo sunt una proprietas realiter, videtur difficultas ex hoc quod generatio videtur esse in Patre, ut actio, et paternitas ut relatio consequens actionem ; et ita videntur esse secundum rationem rerum diversorum generum. Et tunc sicut attributa, ut magnitudo et bonitas, sunt in divinis secundum rationes diversorum generum, et ut formaliter differentes, ita etiam videtur quod generatio et paternitas in divinis sunt diversi respectus correspondentes diversis relationibus diversorum generum in creaturis, ut actionis et relationis.

...dium.

14. Sed ad hoc respondeo, quod generatio nullo modo manet in divinis sub ratione actionis, sed tantum ut relatio, quod declaratur sic : Actio in creaturis, vel est forma absoluta, vel est respectus extrinsecus adveniens, et non intrinsecus adveniens, quia si esset respectus intrinsecus adveniens, esset de genere Relationis, nec essent decem Prædicamenta distincta. Sed respectus extrinsecus adveniens non consequitur necessario naturam extremorum, quia respectus qui consequitur necessario naturam extremorum est intrinsecus adveniens, quia non potest aliquis respectus magis esse intrinsecus adveniens, quam quod sequatur fundamentum posito termino ; ille igitur respectus, qui est extrinsecus adveniens, non sequitur fundamentum necessario posito termino ; ergo patet quod actio si sit respectus, quod est respectus extrinsecus adveniens, et per consequens non necessario consequitur naturam extremorum.

Solutio. Generatio divina non est actio, sed relatio. Probatur primo.

15. Ulterius actio comparatur ad tria, scilicet ad terminum productum, ut ad ipsum compositum, et ad terminum formalem productionis, quæ est forma producti, et ad passum, in quo recipitur talis forma. Ut autem comparatur ad primum vel secundum, non est actio respectus extrinsecus ad-

Secundo. Actio ad tria comparatur.

veniens, quia non potest esse terminus productus, nec potest aliqua forma termini producti acquiri, quin necessario consequatur respectus ad producentem ; ideo non est ille respectus qui est actio de genere Actionis, sed est respectus producentis ad productum, sive ad formam producti, qui est respectus intrinsecus adveniens pertinens ad secundum modum relationis. Relinquitur igitur quod actio, ut importat respectum extrinsecus advenientem, comparetur ad passum et ad potentiale, non objectivum, sed subjectivum. Actio igitur, ut Prædicamentum est importans respectum extrinsecus advenientem, dicit comparationem agentis ad passum in quod agit, et in quod ducit formam. Et hoc apparet per Auctorem *sex principiorum c.* 2. qui dicit quod *actio est secundum quam in illud quod subjicitur agere dicimur* ; et similiter subdit : *Dico actionem non quid, sed in quid expetere.* Etiam hoc vult postea, ut ibidem expresse apparet ; vult enim omnem actionem inferre passionem. Hoc etiam videtur per exempla Philosophi in Prædicamento actionis, per quæ exemplificat de Prædicamentis Actionis et Passionis, quod calefacere dicitur ad illud quod calefit.

Sola actio ut comparatur ad passum est respectus extrinsecus adveniens. Gilb. Auctor 6. princip.

16. Confirmatur etiam ratio, quia actio et passio dicunt respectus mutuos; passio autem non dicit respectum termini producti ad agens, sed ipsius passi ad agentem ; igitur e converso actio non dicit respectum ipsius agentis ad actum, sive productum, sed ad ipsum passum de quo producit. Sic igitur patet, quod Actio, quæ est Prædicamentum, importat respectum extrinsecus advenientem, qui est ipsius agentis, non ad productum, sed ad subjectum sive passum, de quo producit agendo et transmutando illud.

Confirmatur.

Actio propria solum importat respectum extrinsecum agentis ad passum.

17. Sciendum tamen quod passio de genere Passionis non semper fundatur in motu vel mutatione. Probatur, quia materia est naturaliter prior forma ; igitur potest eam Deus prius causare naturaliter, licet simul duratione ; igitur vere in materia imprimit formam. Sed omnis habitudo alicujus receptivi ad illud quod recipit, et respectu illius a quo formam recipit, est passio de genere Passionis ; hoc tamen non est mutatio, quia mutatio est inter opposita, ut inter privationem formæ, et formam. Hæc autem sunt simul duratione, scilicet recipiens et receptum, nec prius duratione fuit materia privata forma quam sub forma ; igitur privatio non est terminus *a quo* ; sine privatione vero non est mutatio ; igitur, etc.

Nota. Passio propria non semper fundatur in motu.

Mutatio præsupponit privationem.

Ex quo patet quod dicentes quod passio, quæ abstrahit a mutatione, pertineat ad Prædicamentum Relationis, non dicunt verum, et de hoc quære *in* 4. *distinct.* 43.

18. Ad propositum igitur dico, quod actio si sit forma absoluta, manifestum est quod sic non potest poni in divinis secundum suam propriam rationem, ut notionale, quia sicut dictum est prius *in quæstione de constitutivis personarum* *, non est aliquod absolutum in divinis notionale, nisi tantum quod commune est tribus. Si autem actio importat respectum, adhuc non manet in Deo secundum rationem sui generis,

Actio propria non datur in Deo ad extra.

* q. 26. 1.

quia, sicut prius probatum est, actio ut est Prædicamentum, ita secundum propriam rationem suam prædicamentalem importat respectum agentis ad passum. Sed in divinis non est aliquod passum, nec materia, nec quasi materia, de qua Pater producat Filium, ut ostensum est *distinctione quinta* *; ergo nihil plus manet in divinis de actione, quam de quolibet alio Prædicamento. Unde solum sub ratione respectus manet in divinis, quæ est relatio.

* q. 2.

19. Corollarium. Ex hoc sequitur corollarium, quod ille qui ponit Filium in divinis produci de essentia Patris, ut de quasi materia, habet ibi ponere generationem activam et paternitatem, ut duo Prædicamenta secundum rationes formales diversorum Prædicamentorum, ut cum generatio dicatur respectu passi, ut prius ostensum est, oportet ipsum ponere relationem realem in Patre, antequam Filius constituatur in *esse* personali, quia, sicut argutum est contra eum *distinct. quinta* *, quandocumque producens producit aliquid de materia, prior est respectus producentis ad materiam, de qua producit aliquid, quam utriusque ad tertium productum ; sed hoc est inconveniens. Ideo dico, quod actio secundum formalem rationem actionis illius generis nullo modo manet in divinis, sed solum secundum rationem relationis ; et ideo sequitur quod generatio tantum sit relatio, et per consequens, ut prius deductum est, eadem proprietas realiter cum paternitate.

* q. 2. n. 9.

20. Generatio activa et paternitas differunt secundum rationem dupliciter. Quantum ad secundum principale dico, quod differunt secundum rationem generatio activa et paternitas, et hoc dupliciter : nam possunt aliqua differre secundum rationem ; uno modo secundum suos conceptus *proprios* ; alio modo secundum conceptus *communiores et speciales*; et utroque modo differunt secundum rationem paternitas et generatio. Primo modo sic, nam quamvis utriusque conceptus sit æque prius, adhuc differunt ratione, et hoc stando in conceptu singulari utriusque, nam forma quælibet perficiens passum potest considerari : Uno modo sub ejus *esse* quieto, ut dans *esse* quietum passo, quomodo passum sibi assimilatur, sicut assimilatur productum suo producenti, licet alio modo æquivoco et virtuali. Unde et istum modum dandi *esse* significamus per verba, ac si forma ageret, ut cum dicimus, albedo dat esse album, sive albificat superficiem, sive cum dicimus, albedo informat parietem ; et hoc convenit sibi ut intelligitur habere *esse* suum quietum. Alio modo intelligitur forma quasi dans *esse* in *fieri* suo subjecto, sicut agens suo modo subjecto, ut cum dicitur, ignis calet, sive calidum calet ; significat enim ac si forma daret continue *esse* suo subjecto. Si igitur primo modo intelligitur forma, ut dans *esse* quietum, sic significatur per nomen ; si autem intelligitur secundo modo, sic significatur per verbum neutrum in abstracto per nomen verbale, quamvis omnino eamdem rem significent. Idem enim significant *calere* et *esse calidum*, et idem etiam significat, cum dicitur : *Sol lucet*, et *est lucidus ; homo vivit*, et *est vivus*. Unde *vivere*, ut est actus primus, non significat aliud quam *vitam*,

Forma perficiens passum vel consideratur in fieri vel in esse quieto.

nisi quod uno modo significat per modum quietis, alio modo per modum *fieri*; et sic potest esse de qualibet forma, quod potest intelligi, ut quasi dans *esse* in *fieri*, juxta suum modum significandi, et sic significatur per verbum, et per nomen verbale in abstracto; vel potest intelligi per modum *esse* quieti, et sic significatur per nomen, et sic est de omnibus, si nomina essent imposita.

21. Proprietas constitutiva patris in esse quieto dicitur paternitas, in fieri vero generatio.

Ad propositum igitur dicendum, quod si illa proprietas, quæ est constitutiva Patris, intelligitur in *esse* quieto, sic significatur per nomen *paternitatis*; si intelligitur ut in *fieri*, sic significatur per verbum in concreto, et per verbale nomen in abstracto, ut per *generare et generationem*. Paternitas igitur et generatio activa, sive generare tantum differunt penes modos concipiendi, correspondentes modis significandi Grammaticalibus, in quibus tantum est omnino una realitas, et relatio realis. Secundum etiam aliam differentiam rationis, quæ est secundum conceptus magis communes, et minus communes differunt, et secundum rationem paternitatis, et *generare*. Nam sicut a subsistente per paternitatem potest abstrahi subsistens incommunicabiliter, ut prius dictum est de persona, ita et a generante per generationem producens; igitur a primo ad ultimum a subsistente per paternitatem potest abstrahi subsistens incommunicabiliter, similiter a generante potest abstrahi producens. Similiter a Patre, ut habet Filium, potest abstrahi subsistens habens correlativum; et isti tres conceptus, scilicet *subsistens incommunicabiliter*, et *producens*, et *habens secum correlativum*, omnino accipiuntur in Deo ab eadem re simplici. Nam in primo conceptu convenit proprietas illa singularis cum forma absoluta constituente suppositum absolutum incommunicabile; et in secundo conceptu convenit cum istis productionibus creatis, quæ producunt per suas formas; et in tertio conceptu convenit prima persona cum Patre creato habente secum Filium productum, et accipiuntur isti conceptus in prima persona juxta diversos conceptus in re, qui accipiuntur a diversis realibus; et secundum hoc conceptus, qui accipitur a Patre subsistente per paternitatem, communior est, quam conceptus acceptus a Patre generante, sicut conceptus subsistentis prior est, quam conceptus producentis; et conceptus abstractus a Patre prior est quam conceptus abstractus a subsistente habente secum correlativum subsistens, sicut prius est subsistens, quam subsistens habens correlativum; et ita etiam differunt Pater subsistens, et Pater generans, et Pater habens secum Filium, et hoc secundum conceptus diversos Logicos, quibus correspondet omnino idem a parte rei.

22. Primum corollarium. Generatio activa ex natura rei non præcedit paternitatem.

Ex dictis sequuntur duo corollaria: Primum est, quod nullo modo ex parte rei generatio activa præcedit paternitatem, quia non præcederet, nisi sub ratione fundandi paternitatem; non autem fundaret paternitatem, nisi sub ratione actionis. Probatum est autem quod non manet in divinis sub actionis ratione, sed sub ratione relationis; sic autem sunt una relatio paternitas,

et generatio activa, et ideo sub ratione relationis una non præcedit aliam in re, quare nullo modo in re una præcedit aliam.

Secundum corollarium. Ex quo sequitur secundum corollarium, quod nulla est quæstio quærere, an Pater sit Pater, quia generat, sicut non est quærere, an ignis, quia calidus, calet ? aut, an quia calet, ideo sit calidus, quia ex parte rei nulla est differentia ; ideo neutrum intelligitur, ut causa respectu alterius, nec est fundamentum fundans aliam, solum enim differunt secundum modos Grammaticales, ut dictum est.

Obviatur objectioni. Nec obstat dictum Augustini, *septimo de Trinitate, capitulo secundo*, ubi dicitur quod *Pater non est Pater, nisi quia est ei Filius, non autem est Filius, nisi per generationem*. Hoc, inquam, non obstat, quia August. etiam dicit 7. *de Trin. capitulo sexto*, quod *non dicitur Filius, nisi quia habet Patrem*. Nunc autem non potest in ordinatis per se, unum intelligi ut causa alterius, et e converso, quia tunc esset circulus in per se habentibus ordinem ; ideo non ponit illud quasi intelligi per causalitatem, sed quia mutuo se habent ad invicem. Unde debet intelligi per mutuam relationem, sicut August. statim se exponit Augustinus 7. *de Trin. c.* 11. illico post prædicta verba, dicens : *Pater non est Pater, nisi quia est ei Filius* ; manifestum est enim non ad semetipsum, sed ad Filium relative dici. Unde solum vult ibi ostendere quod Pater non ad se dicitur, sicut dicitur bonus, magnus, et hujusmodi.

23. Sic igitur paternitas et generatio differunt secundum rationem, secundum primam differentiam rationis prædictam, et hoc ideo, quia qualem ordinem habent aliqua ubi sunt distincta secundum rem, talem ordinem habent aliqua ubi sunt distincta secundum rationem. Et ideo sicut generatio et paternitas ordinem habent, ubi sunt distincta realiter, sic ordinem secundum rationem habebunt, ubi sunt distincta secundum rationem ; et ideo generatio hæc et paternitas hunc ordinem habent secundum rationem in Patre, quamvis solum distinguantur secundum rationem. Iste tamen ordo non sufficit, ut unum intelligatur sicut causa, vel fundamentum, respectu alterius, quia nec ubi sunt distincta realiter, generatio activa est fundamentum Paternitatis, ut dicetur in respondendo ad primum argumentum ; sed sicut ibi, ubi sunt distincta realiter, generatio intelligitur ut dispositio prima respectu paternitatis, ut ibi dicetur, sic antecedenter secundum rationem intellectus generatio est prima respectu paternitatis, sed nullo modo in ratione fundamenti. Distincta ratione servant eumdem ordinem, quem distincta secundum rem.

4. Ad dictum Hilarii. Et per hoc solvitur illud Hilarii 9. de Trinit. cap. 15. *Adeo est absoluta nativitas, quam positionem nominis consecuta est confessio*. Ista autem consecutio non intelligitur sicut relatio consequitur causam, sed concomitanter, sicut aliqua forma sequitur dispositionem præviam, ut dictum est, et patebit respondendo ad primum argumentum.

Differunt etiam secundum rationem, secundum ordinem conceptuum abstractorum ab ipsis, nam prior est conceptus subsistentis quam conceptus producentis, et con-

ceptus producentis est prior quam conceptus producentis habentis productum secum, ut correlativum ; sic igitur patet quomodo sunt una proprietas secundum rem paternitas et generatio, et quomodo dupliciter differunt secundum rationem.

25. Ad primum principale. Ad rationes. Ad primam, cum arguitur sic : Paternitas fundatur super generationem activam ; igitur paternitas non est eadem proprietas cum generatione. Consequentia patet, quia idem non fundatur supra se. Antecedens probatur *ex* 5. *Met. c.* 15. ubi Philosophus vult, ut videtur, quod super actionem et passionem fundentur relationes agentis ut ad productum, ut paternitas super generationem. (Aristot.)

Dicendum quod antecedens est falsum, quoniam hæc paternitas non fundatur super generationem plus quam esse calidum super calorem, quia solum differunt secundum modos Grammaticales, et non secundum rationem fundamenti et relationis, ut prædictum est.

Ad probationem. Et ad probationem, cum dicitur quod relatio fundatur super actionem et passionem, dicendum quod non est verum, quia si aliquis respectus fundaretur super actionem, diceretur ad illud, ad quod dicitur actio. Actio enim, ut probatum est, prius dicit respectum ad passum ; igitur ille respectus fundatus super actionem, diceretur ad passum ; ergo iste respectus non est respectus nisi extrinsecus adveniens, ut patet ex præcedentibus, et per consequens ille respectus sic fundatus non esset relatio de genere Relationis, et habetur propositum. Unde dico quod actio non est fundamentum relationis, nec ratio fundandi relationem. (Relatio producentis non fundatur super actionem.)

Ad probationem, quando dicitur hoc esse dictum Philosophi, quod relatio fundetur super actionem et passionem, dicendum quod non est verum ; ait enim Philosophus, quod activa et passiva dicuntur secundum potentiam activam et passivam, et secundum actiones earum. Cum dicitur secundum potentiam activam et passivam, verum est prout ly *secundum* notat causalitatem, seu rationem fundandi, quia relatio de secundo modo fundatur super formam absolutam, quæ est principium agendi, non intelligendo per *potentiam* aliquod respectivum, sic enim non fundat illam relationem, sed intelligendo per *potentiam* proximum fundamentum, ratione potentiæ, quod est forma absoluta habens potentiam activam, super hanc autem potentiam et formam absolutam, et super formam termini producti fundantur relationes de secundo modo. 26. (Quomodo vult Aristoteles relationem fundari super actionem et passionem.)

Quod autem dicit Philosophus, quod etiam secundum actiones earum ly *secundum* non notat ibi causalitatem, nec est nota fundamenti, sive causæ relationis, sed notat aliquid, quod se habet antecedenter ad relationem, ut dispositio, quam consequitur ; nam illa relatio consequitur actionem aliquando tempore, sive duratione, aliquando vero natura. Præcedit enim aliquando actio tempore relationem, sicut pater prius tempore generat antequam filius producatur, et per consequens prius tempore ante paternitatem, ubi etiam non præcedit tempore, præcedit natura, ut dispositio quædam 27. (Actio quandoque tempore, quandoque natura præcedit relationem.)

ad relationem; quemadmodum cursus est dispositio prævia ad sanitatem, quam consequitur sanitas, tempore vel natura; sed non præcedit actio ut causa, vel fundamentum, quia actio transit in præteritum, et desinit esse, quando relatio est, ut patet in paternitate; quando enim incipit esse pater, actio generationis transivit in præteritum. Impossibile est autem relationem realem fundari super non ens, et ideo paternitas non fundatur super *generasse*, sed super potentiam activam generandi patris, cujus fuit actus generandi præteritus, ut dispositio ad istam relationem, sed nullo modo ut fundamentum.

Actio cur nequit esse fundamentum relationis.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem, quando arguitur quod quando aliqua differunt realiter in creaturis, translata ad divina differunt secundum suas rationes formales, conceditur.

Et quando dicitur in minori, quod in creaturis paternitas et generatio differunt, dicendum quod verum est dupliciter; tum propter prioritatem durationis; tum propter prioritatem naturæ, qua generatio activa præcedit paternitatem, ut dispositio prævia in eodem susceptivo. Sed quando dicitur, quod transferuntur ad divina, dicendum quod ratio actionis non manet in divinis, sicut nec ratio qualitatis, nec quantitatis; sed sicut sine qualitate est bonus, et sine quantitate magnus, ita Pater Deus producit, sive generat personam sine actione, unde tantum manet ibi sub ratione relationis, ut prædictum est.

Sicut Deus sine qualitate est bonus, ita sine actione generans.

Ad secundum.

Ad secundum, quando dicitur quod forma constitutiva suppositi prior est actione suppositi, ad hoc dictum est prius quod hoc verum est de supposito absoluto, quod non est sua productio activa; sed non est vera de supposito relativo, quod est productio activa subsistens. Quamvis autem alio modo potest concipi ab intellectu nostro, ut productio, et ut relatio, in re tamen eadem realitas est omnino.

Ad tertium.

Ad tertium, quando arguitur quod actio essentialis, quæ est ad extra, non est relatio; igitur nec actio notionalis ad intra est formaliter relatio; posset uno modo dici, negando consequentiam, quia per actionem ad extra potest transmutare transmutabile, et ideo ibi est actio respectu passi, respectu cujus est prius respectus actionis, et sic posset dici quod creatio, qua creatur gratia in anima, actio est differens a relatione. Sed productio ad intra non manet sub ratione actionis, quia non est respectu passi; ideo tantum manet sub ratione relationis, et sic posset dici quod non est simile.

Creatio est tantum relatio.

Aliter tamen dico, quod antecedens est falsum, quia creatio non est actio, sed tantum relatio, unde tantum importat habitudinem inter producens et productum, quia non est respectu passi, de quo educitur, sed de hoc dicetur *in secundo*.*

Ad probationem.

Ad probationem, quando arguitur, quod Deus dicitur realiter agens et causa, dicendum quod distinguenda est, prout ly *realiter* potest determinare compositionem vel prædicatum. Primo modo vera est, quia tunc notat assertionem veritatis in compositione; et est sensus, quod hæc realiter vera est: *Deus est agens*. Si intelligitur secundo modo, ulterius est distinguenda, eo quod po-

* d. 1. q. 5.

test determinare prædicatum ratione realitatis in prædicato, et sic est falsa; vel ratione realitatis extremi, et sic vera est, quia Deus producit terminum realiter extra, cujus relationem realem Deus determinat, et sic potest dici causa realis effectus.

QUÆSTIO II.

Utrum verbum intellectus creati sit notitia actualis?

Alens. I. *p. q.* 42. *m.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 22. *art.* 2. *et q.* 34. *art.* I. Capreol. *hic q* 2. Durand. *q.* 4. *et dist.* 26 *q.* 52. Gabr. *d.* 7. *q* 2. Doctor *in Oxon hic q.* I. *et d.* 2. *q.* 7. *et quodlib.* 2. Suar. I. *p. tract.* 3. *l.* 2. *c.* 6. *et* 7. Vasquez I. *part. d.* 142. *c.* 4. *et d.* 112. *c.* 2. *et* 3.

1\. Circa secundam partem istius distinctionis quæro: *Utrum verbum intellectus creati sit notitia actualis?*

Argumentum primum negativum. August. Quod non. Augustinus 8. *de Trin. cap.* 10. dicit: *Cum vidi Carthaginem, etc. phantasia ejus in memoria mea est verbum ejus.* Sed hæc non est actualis imaginatio, sed species tantum; ergo nec sic verbum intellectus est intellectio actualis, sed species intelligibilis.

Secundum. August. Item, 15. de Trin. cap. 11. *Verbum quod foris sonat, est signum illius verbi quod intus latet.* Sed illud non significat actualem intellectionem; sic enim quælibet affirmativa esset falsa, ubi non prædicatur idem de se. Alius enim est conceptus hominis, alius conceptus animalis.

Tertium. August. Item, Augustinus 14. de Trin. ultimo: *Verbum est proles mentis*; igitur producitur; sed intellectio non producitur, cum sit actio, et actionis non est actio.

Oppositum, Augustinus 9. de Trin. cap. ultimo: *Notitia est imago Trinitatis*, etc. et 15. de Trinit. cap. 12. idem, et in sermone quodam de Beato Joanne Baptista.

SCHOLIUM I.

Sententia imaginaria Henrici de ratione verbi refertur, efficaciter rejicitur, de qua fuse locis citatis hîc in principio quæstionis, maxime d. 2. q. 7. a n. 13. et hîc a n. 4.

Dicit unus Doctor quod intellectus noster primo informatur notitia simplici, et postea est conversio ad se nudum, et tertio et ultimo est notitia declarativa, quæ est notitia denominativa. 2. Sententia Henr. quodlib. 6. q. 1. et 10. q. 6. et in summa art. 54. q. 10.

Contra, si generetur notitia declarativa ab intellectu informato notitia simplici, aut ergo dum manet prima notitia, et sic duæ notitiæ simul erunt in intellectu, quod est inconveniens, quia aut sunt duo actus unius rationis, et tunc duo essent actus recti ejusdem rationis simul in eodem; aut alterius rationis, ergo prior est imperfectior quam secunda; ergo nec producit secundam, quia imperfectius non producit perfectius; si prima notitia non manet quando producitur secunda, ergo secunda generatur a non ente. Rejicitur primo.

Item, intellectio actualis est perfectio intelligentis; gignere verbum est actio memoriæ, decimoquinto, de Trin. 12. *Si Filius solus esset intelligentia, Pater non intelligeret*; ergo, etc. 3. Secundo. August.

Tertio. Item, quod non sit necesse converti sic ad intellectum nudum, probatur, quia actus rectus potest esse perfectior, quam aliquis reflexus, quia actus ille, quo quis videt Deum, habet objectum per- Actus rectus perfectior reflexo.

fectius, puta essentiam divinam, quam aliquis actus reflexus, et etiam in nobis actus rectus habet pro objecto quidditatem rei. Sed actus reflexus actum intelligendi habet pro objecto; ergo non convertitur intellectus propter perfectionem in actu reflexo, ut dicit hic auctor.

Quarto. Item, Augustinus 15. de Trinitate, cap. 15. *Quod nunc est formabile, tunc est formatum.*

Quinto. Potentia eamdem retinet habitudinem ad quodcumque objectum. Item, similem habitudinem habet potentia ad quodcumque objectum, ita quod si esset passiva respectu primi objecti, et respectu cujuscumque; ergo qualem habitudinem habet in notitia simplici ad objectum, sic respectu cujuscumque notitiæ; ergo cum intellectus sit mere passivus per eum in notitia simplici, ergo et respectu notitiæ declarativæ.

SCHOLIUM II.

Positis variis *Verbi* conditionibus, et descriptione ex Augustino, affert quinque opiniones, supponendo, quod ad intelligentiam spectet, de ejus ratione, in quo consistat; quas omnes breviter refutat, de quo in Oxonien. hîc a num. 12. concludens a sufficienti enumeratione, esse ipsam intellectionem actualem.

4. Resolutio Aristot. Dico ergo ad quæstionem, primo inquirendo quæ sit res, cui convenit nomen *verbum*, sicut Philosophus 11. *Ethicorum*, *c.* 5. inquirendo de virtute, quæ res sibi correspondet, primo removet ea, quibus non convenit; secundo, cui tribuendum sit nomen. Primo ergo inquirendum est de genere; secundo de differentia. Tria ponit Augustinus de verbo, *quod verbum est actus intelligentiæ*, 9. de Trin. cap. ultimo; et 15. de Trin. 12. quod *verbum est genitum a memoria, et mens non est perfecta sine memoria*; et 15. *de Trinit.* recitat utrumque. Secundo ponit quod verbum non manet, nisi dum est actualis cogitatio 5. *de Trin.* 15. *c.* 3. ponit quod est pertinens ad secundam personam in divinis genitam a memoria; est ergo *verbum actus intelligentiæ a memoria genitus non manens, nisi dum est actualis cogitatio, pertinens ad secundam personam in divinis*; et propter similitudinem Verbi divini, inquit Augustinus ad verbum nostrum, Verbi generatio non pertinet ad voluntatem, neque ad memoriam præcipue, quia tunc posset esse permanens, sed formaliter pertinet ad intelligentiam.

Augustinus varie describit verbum mentis.

Quid sit verbum.

Referuntur quinque opiniones. Vide Ægid. quodlib. 3. q. 32. et seqq. et quodl. 3. q. 5.

Secundum hoc sunt quinque opiniones. Prima, quod verbum est intelligentia. Secunda, quod sit species prior actu. Tertia, quod sit actus solus, vel aliquis conceptus formatus. Quarta, quod sit intellectio passiva causata ab intellectione activa. Quinta, quod sit objectum ut intellectum.

5. Rejiciuntur. Contra ista, si sit species, aut erit ejusdem rationis cum specie in memoria, et tunc sunt duæ species ejusdem rationis simul in eadem potentia; aut non ejusdem rationis, et sic prior est imperfectior, et per consequens non gignit perfectius, ut argumentatum est supra, et altera superflueret.

August. Item, D. Augustinus 7. de Trin. cap. 1. *Nihil est in prole quod non in parente.*

Rejicitur quarta opinio. Contra quartam opinionem, intellectio passiva creata ab intellectione activa, non est nisi quædam forma simplex; ergo duo respectus ibi non

faciunt duas res, sicut calor ut ab agente, et ut in ligno, non est duæ res.

6. Rejicitur tertia opinio. Contra opinionem illam de conceptu formato, impossibile est intelligere actionem de genere Actionis, et nihil accipere *esse* per eam. Sed *intelligere* est qualitas, et non actio de genere Actionis, et proinde per intelligere nihil accipit esse.

Replica ex Philosopho. Contra hoc arguitur, Aristoteles 10. *Ethicorum, cap.* 2. *vel* 3. *cap.* dicit quod non valet, si delectatio non est qualitas; ergo non est bona; sic enim ait, quod *operationes virtutum, neque qualitates sunt, non tamen sunt non bonæ.*

7. Solvitur. Commentator. Vide Scot quodlib. 13. n. 29. Dico ad illud, secundum Commentatorem ibidem: *Operatio virtutis est motio operativa.* Unde operationes virtutum ibi accipiuntur pro operatione de genere Actionis; unde elicere operationem est actio de genere Actionis. Secundo potest dici, quod Philosophus non negat delectationem esse qualitatem, sed dicit quod est velociter moveri ad delectationem, vel tarde, et per consequens delectatio non est relatio, neque actio, neque passio cum termino. Unde dicit Philosophus quod Operationes suut similes actionibus. operationes magis sunt qualitates quam delectatio, imo minus videntur operationes virtutum qualitates quam delectatio, propter hoc quod habent conditiones similes actioni de genere Actionis, sic quod non sunt qualitates quantum ad hoc.

Rejicitur quinta Aureoli. Contra aliam opinionem de objecto: Nulla productio interior est circa objectum, nisi quod realis actio est circa id, in quo objectum habet *esse* intelligibile; ergo, etc.

8. Dico ergo quod verbum est actualis cogitatio. Resolutio Doctoris. Verbum est actualis cogitatio. Si enim intellectus possit statim notificare alteri absque memoria, non assumeret signum; sed assumere signum non est emissio anhelitus sic vel sic, sed iste sonus productus sic articulatus, est verbum vocale, et sic verbum imaginabile quod sibi correspondet, est verbum mentale, quod est quoddam formatum in actu a memoria.

Ad primum principale. Ad primum principale, dico quod Augustinus intelligit, cum dicit: *Vidi Carthaginem, etc.* hoc est, verbum virtualiter.

Ad secundum. Ad aliud, *quod foris sonat*, etc. dico quod ordo duorum potest esse dupliciter. Uno modo sicut duorum effectuum. Secundo, quod Ordo duorum duplex. unus effectus proximius et immediatius habeat *esse;* non tamen est ibi ordo causalitatis inter illos, quomodo est ordo causalitatis, ita quod primum est causa secundi, et secundum causa tertii. Exemplum primi, in illuminatione medii una pars est propinquior Soli, tamen una pars non illuminat aliam, ideo ibi est ordo inter partes secundum proximius et remotius esse, non tamen inter illas est ordo causalitatis. Ordo secundum proximius et remotius non est causalitatis. Isto modo signum se habet ad signatum, nam passio in anima, et verbum vocale, immediate sunt signa rei, unum tamen immediatius, puta passio, vox est signum remotius, et res tantum est, quæ immediate significatur per utrumque.

Ad tertium. Ad aliud, verbum gignitur, ergo non est actio, non sequitur, quia actionis de genere Qualitatis potest esse actio, non autem actionis de genere Actionis.

QUÆSTIO III.

Utrum quælibet intellectio actualis in intellectu creato sit Verbum ?

Vide Doctores citatos q. antecedenti, et Henricum quodl. 2. q 6.

1. Argumentum primum affirmativum. August. 15. c. 13. August.

Quod sic videtur. Quælibet intellectio actualis est perfectio intelligentiæ secundum Augustinum *l.* 15. *de Trin. c.* 13. Sed omnis notitia, quæ est perfectio intelligentiæ, est verbum, quia partes Trinitatis, quas ponit Augustinus 9. *de Trinit. cap. ultimo*, scilicet *mens*, *notitia* et *amor*, correspondent partibus Trinitatis, quas ponit *in* 17. *de Trinit. c.* 10. scilicet *memoriam*, *intelligentiam et voluntatem*. Sicut igitur amor pertinet ad voluntatem, sic notitia, quam dicit esse verbum, pertinet ad intelligentiam ; igitur omnis perfectio intelligentiæ est verbum ; igitur, etc.

Argumentum negativum. August.

Contra, Augustinus 9. de Trinitate c. 10. *Definio intemperantiam, et hoc est verbum ejus*, verbum ergo est notitia definitiva ; sed non omnis actus intellectus est definitio ; igitur, etc.

2. Opinio Henr.

Hic communiter tenetur pars negativa, quod non omnis intellectio actualis est Verbum ; et dicit quidam, quod oportet addere quod sit notitia declarativa.

Rejicitur primo.

Contra, de ratione verbi est quod sit notitia genita secundum Augustinum 9. *de Trin. cap. ult.* igitur verbum includit rationem producti ; sed esse declarativum non dicit rationem producti ; non enim dicit nisi relationem rationis, quia secundum Augustinum 7. de Trin. cap. primo : *Verbum dicit se, et declarat se*, et similiter ibid. c. 11. *Pater dicit se*, et idem dicit 5. *cap.* 14. Relatio autem ejusdem personæ ad se non est relatio realis ; igitur esse declarativum non dicit relationem propriam verbo.

Esse declarativum non est esse productum. August.

Secundo.

Præterea quælibet intellectio actualis declarat, quia quælibet est imago, si enim est perfecta intellectio actualis, perfecte declarat, sicut est de imagine, sive specie exteriori ; igitur adhuc sequitur quod quælibet intellectio actualis sit verbum.

3. Sententia D.Thomæ. August.

Aliter dicitur, quod verbum est notitia, non quæcumque, sed quæ sequitur inquisitionem, quia post apprehensionem simplicem est discursus et inquisitio, et ultimo verbum perfectum. Hoc patet per Augustinum 15. de Trinit. 15. de parvis : *Cum pervenitur ad id quod scimus, et inde formatur perfecte verbum post volubilem cogitationem.* Unde primo habetur cognitio confusa, et deinde est discursus et inquisitio, et postea gignitur verbum.

Rejicitur primo.

Contra, si de ratione verbi est gigni post inquisitionem et discursum, ergo Deus non haberet verbum, neque Angelus, neque Beatus.

Secundo.

Item, habens habitum perfectum non haberet verbum, quia utens illo habitu non deliberat ; ergo si ponas requiri inquisitionem, habens habitum perfectum non haberet verbum.

SCHOLIUM.

Refutata opinione Henrici tenentis ad rationem verbi requiri quod sit declarativum, et opinione D. Thomæ, quod ad illud prærequiritur inquisitio, de quo in Oxon. q. 3. num. 15. resolvit quamlibet actualem notitiam creatam esse verbum perfectum vel imperfectum. Si est notitia perfecta et distincta, est verbum perfectum ; si confusa, imperfectum. Perfectum autem verbum in nobis supponit inquisitionem, de qua re late Doctor ibidem a num. 16.

4. Resolutio Doctoris.

Respondeo igitur, quod notitia actualis intelligentiæ non dicit sufficientem rationem verbi. Dico tamen secundo, quod omnis notitia actualis est verbum. Tertio dico, quod non omnis notitia actualis est perfectum verbum. Primum patet, quia quamvis omnis notitia actualis in intellectu creato sit genita et producta, non tamen formaliter importat rationem producti ; unde non dicit se esse productam. Verbum autem dicit rationem producti, quia includit rationem prolis, quæ est a parente, sicut patet per Augustinum in multis locis ; et ideo non dicit perfectam rationem verbi notitia actualis.

Notitia actualis non est sufficienter verbum.

Omnis notitia actualis producta est verbum.

Secundum patet, quia nihil oportet addere ad notitiam actualem ad hoc quod sit verbum, nisi quod sit producta. Sed quælibet notitia actualis in intellectu creato est producta, quia nulla talis est in intellectu creato, nisi sit accidens ei, ideo convertuntur in intellectu creato, quod sit notitia actualis, et quod sit verbum ; non autem converterentur si aliqua notitia actualis non esset producta, ut si esset aliqua notitia abdita quam aliqui ponunt, qua mens noscit se ; sed hoc non est verum, ut alias dicetur.

Non omnis notitia actualis est verbum perfectum.

Tertium patet, quod non omnis notitia actualis est verbum perfectum, quod Augustinus inquirit, quia verbum perfectum gignitur virtute memoriæ perfectæ sine inquisitione ; non autem omnis actualis notitia sic gignitur in nobis, quia innata est nobis via a confusis ad distincta cognoscenda. Unde primo habetur in nobis cognitio confusa, quæ est verbum imperfectum ; ideo non repræsentat Verbum æternum, et de isto membro quære multa alibi *, et sicut dictum est de verbo incomplexo, sic dicendum est de verbo complexo, quod habetur per demonstrationem a priori, cujus medium est definitio, quæ est verbum perfectum simplex ; et sic dicit Augustinus : *Definio intemperantiam, et hoc est verbum ejus.*

* In Oxon. hic q. n. 16.

Instantia.

Sed dices, si verbum sit definitio, non videtur quod sit notitia actualis, quia definitio et definitum convertuntur, et prædicatur de definito definitio, non autem notitia actualis ; igitur, etc.

Solvitur. Aristot.

Respondeo, quod secundum Philosophum 4. *Met. text.* 20. definitio est ratio quam significat nomen, et ideo tantum est signum, et cum convertitur cum definito, hoc est sicut signum cum signato, neque definitio ratione conceptus prædicatur de definito. Per hoc patet ad argumenta utriusque partis.

QUÆSTIO IV.

Utrum verbum in divinis dicat formaliter proprietatem secundæ personæ?

D. Thom. I. *p. q.* 34. *artic.* D. Bonavent. *hic* 2. *p. q.* I. Durand. *q.* 3. Gabr. *q.* 3. *art.* 2. Doctor *in Oxon. hic q.* 2. Suar. I. *p. tract.* 3. *l.* 9. *c.* 3. Vasq. I. *p. d.* 141. *cap.* 3.

1. Consequenter quæritur circa Verbum divinum, primo : *Utrum Verbum in divinis dicat formaliter proprietatem personalem?* Quod non videtur, quia verbum est terminus intellectivus sive operationis intelligibilis. Sed *intelligere* in divinis est essentiale, et non tantum notionale ; igitur est ibi verbum essentiale.

Arg. primum negativum.

Secundum. August. Hilar.

Item, Augustinus *de fide ad Petr. c.* 11. et Hilarius 11. *de Trin. statim initio*, non possunt esse duæ proprietates constituentes eamdem personam. Sed Filius dicit proprietatem secundæ personæ ; igitur Verbum non, cum ista non convertantur, quia non omnis Filius est Verbum, nec omne Verbum est Filius.

Ratio opposito. August.

Oppositum, Augustinus 7. de Trin. 4. *Eo Verbum quo Filius.*

QUÆSTIO V.

Utrum intellectus sequens judicium rationis naturalis necessario poneret in Deo verbum essentiale?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

2. Juxta hoc quæritur : *Utrum intellectus sequens judicium rationis naturalis necessario poneret in Deo verbum essentiale?* Quod sic videtur, quia poneret ibi verbum aliquod, cum poneret ibi intellectionem perfectam, cujus terminus est verbum ; sed non poneret ibi verbum notionale, quia tunc per rationem naturalem cognosceret ibi Trinitatem personarum ; igitur poneret ibi verbum essentiale.

Argum. affirmativum.

Contra, verbum essentiale esse in divinis est impossibile ; sed judicium rationis naturalis non necessario inclinat ad assentiendum impossibili, quia tunc nihil contingeret scire ; igitur, etc.

Negativum.

QUÆSTIO VI.

Utrum Verbum divinum dicat respectum ad creaturas?

D. Thom. I. *p. q.* 34. *art.* 3. Richard. *art.* 2. *q.* 3. D. Bonav. *art.* 2. *q.* 2. Henric. *sum. art.* 54. *q.* 10. Doctor *in Oxon q.* 3. *et quodl.* 8. *art.* 3. Vasq. I. *p. d.* 142. *c.* 3. Suar. I. *p. tr.* 3. *l.* 9 *c.* I.

Quod sic videtur. Augustinus 6. de Trinit. c. ultimo : *Verbum divinum est ars omnipotentis Dei, plena omnium rationum viventium ;* sed ars dicit respectum ad ea, quæ per ipsam fiunt ; ergo et verbum ad creaturas. 3.

Argum. affirmativum. August.

Contra : *Opera Trinitatis sunt indivisa,* secundum Augustinum *lib.* 1. *de Trin. c.* 5. ergo si Verbum diceret respectum ad creaturam, aliæ personæ similiter dicerent ; sed hoc est falsum.

Negativum. August.

Ad primam quæstionem diceret Gandavensis, ut dictum est *supra,* * de conversione intellectus nudi super intellectum informatum, cujus opinio prius est improbata.

* supra hic q. 2. n. 2.

Opinio Gandavensis de prima quæstione.

Alius Doctor ponit *Verbum* dici quasi notionaliter per hanc ratio-

Opinio Goffredi et S. Thomæ. August.

nem, nam, sicut capit, intellectus non perficitur, nisi ab intelligente procedat, sive emanet aliquis conceptus mediante actu intelligendi; quod probat per Augustinum 15. de Trin. c. 14. *Verbum nascitur de nostra scientia*, etc. igitur intellectus paternus non perficitur, nisi ab ipso emanet quasi aliquis conceptus, ut Verbum, mediante actu intelligendi; sed in Deo nil emanat nisi notionale; igitur Verbum quod emanat, erit notionale.

Et si dicatur quare tunc verbum non erit essentiale, cum *intelligere* sit essentiale, respondebit hic auctor quod actio est suppositi; igitur per *intelligere* non potest produci aliquod verbum, nisi ut est suppositi alicujus; sed ut est suppositi alicujus, est determinatæ personæ; igitur non producitur eo verbum nisi personale.

SCHOLIUM I.

Rejecta alia opinione Gandavensis circa modum intelligendi in divinis, refellit pluribus argumentis rationem Goffredi, quæ probat verbum dici notionaliter, ostenditque non produci verbum ab actu intellectus, neque ipsum intelligere esse productivum. Deinde resolvit verbum ex usu et auctoritate significare proprietatem personalem. Deinde declarat in quo differant *Filius* et *Verbum*, et quare *intelligere* sit essentiale, et *Verbum* notionale.

4. Rejicitur Goffr.

Contra illam rationem, si mediante actu intelligendi emanat verbum, aut ut principio *quo*, aut ut actione, qua formaliter producitur verbum, sicut calor uno modo dicitur produci per calorem, et alio modo mediante calefactione, nec secundum aliam rationem potest mediare, ut patet de se; sed neutro modo potest actus intellectus mediare, quia intellectio est actus intelligentiæ. Sed nihil in intelligentia est formale principium producendi Verbum, nec productio verbi est ipsius, quia est memoriæ, ut patet per Augustinum, 15. *de Trin. c.* 15. ergo nullo modo mediante actu intelligendi producitur Verbum. (August.)

Confirmatur primo. Aristot.

Confirmatur, actus intelligendi non est productivus, ut patet *ex* 1. *Ethicorum c.* 9. *et* 9. *Met. text.* 16. quia est ultimus finis intelligentis; et patet similiter per rationem, quia aliter non posset intelligi sine termino producto, si esset actio productiva. Arguatur igitur sic: Productio vel forma productiva nullo modo sequitur actum intelligendi, vel aliquid perfectionis, quod sit in anima, quoniam impossibile est actionem productivam esse ultimam perfectionem, quia ex hoc quod est productiva, suus terminus est perfectior illo; sed *intelligere* et *velle*, et hujusmodi operationes immanentes, sunt ultimatæ perfectiones potentiarum, et secundum Augustinum *l.* 11. *Confession. c.* 21. consistit in eis beatitudo creaturæ rationalis, et secundum Aristotelem 1. *Ethicorum*, *c.* 9. igitur actum intelligendi perfectum non sequitur in anima aliquid aliud perfectius, quod sit genitum, vel productum, ut verbum. (Intellectio non est productiva. — Actio productiva non potest esse ultima perfectio. August. — Aristot.)

Secundo. Pater in primo instanti est a se perfecte beatus.

Confirmatur, in illis operationibus consistit beatitudo Dei patris; sed Pater in primo instanti naturæ vel originis, habet quidquid requiritur ad hoc quod sit beatus, et hoc a se; sed in primo instanti originis non est ei Verbum productum; igitur non gignitur Verbum per aliquam operationem intelligibilem perfectam.

5. Tertio. August. Item Augustinus 15. de Trin. cap. 14. *Sicut esse non est Patri a Filio, ita nec nosse.* Unde dicit ibidem: *Novit Deus Pater omnia in Verbo, novit omnia in seipso;* igitur non habet Pater *nosse* perfectum, vel *intelligere* perfectum per hoc quod producit; igitur non est de ratione intellectionis perfectæ quod sit productiva alicujus termini.

Quarto. Item, Pater omnem perfectionem essentialem et simpliciter habet æqualiter, si per impossibile non gigneret Filium, quia sicut Filius nihil habet, nisi quod nascendo accepit a Patre, ita Pater nihil habet nisi a se; unde Pater non producit Filium, ut ejus productione perficiatur, sed ex plenitudine suæ perfectionis producit. Cum igitur *intelligere* sit perfectio simpliciter, et essentialis, igitur istam perfectionem haberet Pater, et si non gigneret Filium; igitur non perficitur intellectus Patris per *intelligere*, per hoc quod emanat aliquis terminus mediante actu intelligendi.

Si Pater per impossibile non gigneret, esset perfecte intelligens.

Quintum ad hominem. Contra ipsum etiam potest argui, quia ipse ponit quod producuntur personæ in *esse* personali ante omnem respectum ad extra; sed *intelligere* non est sine respectu ad extra; igitur per *intelligere* non accipit Verbum *esse* personale.

Resolutio. Verbum significat proprium secundæ personæ. August. Respondeo igitur quod *Verbum* significat proprietatem secundæ personæ; significatum autem nominis non potest probari nisi ex usu et auctoritate. Patet autem per Augustinum, 7. *de Trin. cap.* 4. quod *verbum* significat proprium secundæ personæ.

6. Sed ut hoc aliqualiter possimus intelligere, erit sciendum quod abstractum et concretum idem significant, nisi quod concretum significat per concretionem ad suppositum; *filius* igitur et *filiatio* idem significant, *filiatio* autem significat relationem, igitur similiter et *filius,* nisi per modum concernentis, eodem modo *verbum* et abstractum suum idem significant, ut si suum abstractum esset in usu, diceretur *verbatio*, sicut *dictum* et *dictio*, *spiritum* et *spiratio*. Sicut igitur *dictio passiva* et *dictum* idem significant, ita *verbum* et *verbatio*, quia idem sunt *dictio* et *verbatio*; sed *dictio passiva* dicit expressionem passivam de memoria; igitur similiter *verbatio*, quia idem sunt *dictio* et *verbatio*. Sed expressio passiva de memoria importat relationem originis, quæ non est nisi proprietas personæ; igitur *verbum* dicit proprium alicujus personæ, scilicet illius, quæ gignitur per actum dicendi, sive exprimendi de memoria, et illa est secunda persona.

Concretum et abstractum idem significant.

Unde sicut gigni in natura intellectuali constituit filium, sic exprimi in natura intellectuali constituit rationem verbi; ideo unam personam exprimit *filius* et *verbum*, solum autem differunt per connotata, quia *filius* connotat naturam vitalem, *verbum* vero naturam intellectualem.

Quæ differentia filii et verbi.

Sed dubium est quomodo *verbum* sit tantum notionale, et tamen *intelligere* sit essentiale, et verbum videatur esse terminus ejus. Dico ad hoc, quod *intelligere* non est productivum verbi. Unde per nullum *intelligere*, nec essentiale nec notionale, producitur verbum, quia Pater non est beatus productione verbi. Est autem beatus actu intelligendi, et ideo per actum intelligendi non 7. Dubium. Solvitur.

producitur verbum; unde nulla intellectio est productio verbi.

Replica. Quare memoria producit verbum et non intelligere. Sed dicetur quod memoria est perfectio essentialis in Patre et Filio sicut *intelligere*; quare igitur magis per memoriam producitur verbum quam per *intelligere*, cum memoria sit in Patre et Filio sicut *intelligere?*

Solutio. * q. 6. * q. 2. Ad hoc dictum est supra *distinctione secunda* * *et septima,* nam ratio hujus est, quia memoria nec in Filio, nec in Spiritu sancto potest esse principium producendi, quoniam omne principium productivum communicatum alicui per productionem adæquatam illi principio, vel per productionem posteriorem quoad Spiritum sanctum, non est amplius accipienti illud principium ratio producendi; sic si ignis communicaret eumdem calorem alteri per calefactionem adæquatam, ignis genitus non posset illo principio producere. Probatio, quia si posset, aut eadem calefactione, aut alia; non alia, quia tunc non esset adæquata huic principio, quia, u tsupra declaratum est*, principium dicitur adæquari alicui productioni, quando determinata est ex se ad illam, non quia exhausta est per illam, ut ibi declaratum est; nec eadem, quia tunc præcederet suam productionem; ideo quamvis memoria sit communicata Filio et Spiritui sancto, tamen quia productione adæquata illi principio, vel productione posteriore, ideo non erit principium producendi.

Quare memoria in Filio et Spiritu sancto non est productiva.

* d. 2. q. 6.

Ad argum. negativum quæstionis quartæ. Ad rationem dicendum, quod verbum non est terminus intellectionis; nec habitus, nec verbum sequitur intellectionem, quia per illam produceretur; sed sicut forma sequitur formam, ut dictum est prius.

Ex dictis patet responsio ad illam quæstionem parvam, qua solet quæri an prius sit Filius quam verbum? Dicendum est enim quod quantum ad proprietatem utriusque personalem, neutrum est prius alio, quia eamdem proprietatem dicunt, tamen quantum ad connotata Filius secundum rationem est prior Verbo, quia Filius connotat essentiam Patris, Verbum vero de memoria Patris exprimi.

Solvit quamdam quæstiunculam propter arg. secundum. Connotative tantum filius dicitur prior verbo.

SCHOLIUM II.

Resolvit quæstionem quintam, quod intellectus sequens judicium rationis, non ponere in divinis verbum essentiale, quia idem concipiunt infideles et nos in hac re quoad conceptus terminorum, alioquin non contradiceremus. Addit etiam quod non poneret verbum notionale, quia Philosophi non ponerent ullam notitiam genitam in aliqua substantia separata, quia putant intellectum ab ipsa non distingui.

8. Ad quintam quæstionem dicendum, quod intellectus sequens rationem naturalem non erroneam, non poneret in Deo nec verbum notionale, nec essentiale. Quod non poneret essentiale patet, quia infidelis sequendo solum rationem naturalem potest concipere rationes terminorum quorumcumque, si ei explicentur; aliter non posset contradicere eis, ad quæ ratio naturalis non se extendit.

Ratio naturalis non colligit essentiale neque notionale verbum in Deo.

Potest igitur concipere conceptum verbi, si sibi dicatur quod verbum significat notitiam genitam, sive sit apud ipsum conceptus verus, sive falsus includens compossibilitatem in re. Manifestum est autem quod sic concipiens verbum non poneret verbum essentiale in divi-

nis, quia eo ipso quod est notitia genita, non convenit personæ primæ, et per consequens non est essentiale; nec etiam poneret verbum notionale, quia per rationem naturalem non posset ad hoc devenire, ut in divinis sit aliqua persona producta. Unde nec Philosophus in aliqua substantia separata poneret verbum, aut notitiam genitam, cum ponat in omni tali *intelligere* esse idem cum substantia, et non esse accidens substantiæ.

9. Ad argum. principale quæst. quintæ.

Ad rationem in contrarium dicendum est, quod sequens judicium rationis non poneret in Deo aliquod verbum, quia nec notitiam genitam, nec enim haberet unde probaret ibi esse verbum, nec haberet unde probaret ibi non esse verbum. Nec ratio naturalis adhæret objecto (scilicet quod verbum non est in divinis, ut aliquid productum ad intra) ut per se noto, nec etiam huic, quod eadem essentia non potest esse in pluribus suppositis, quia tunc ita firmiter inclinaretur intellectus secundum judicium naturale ad assentiendum falso, ut principio, et tunc nunquam contingeret scire, sicut supra *in objectione prima quæst. secundæ* est declaratum. Unde si falso tali assentiat, hoc non est propter evidentiam terminorum, tanquam per se noto, sed propter aliquem paralogismum, ut quia videt in omnibus singularibus naturæ creatæ ita esse, ut quod hæc natura lapidis una numero non potest esse in pluribus suppositis, et sic de aliis. Sed ratio naturalis potest similiter percipere defectum illius argumenti, quia non inducit universaliter in omnibus, quia potest percipere quod si ita sit in natura finita et limitata, non propter hoc sequitur ita esse in natura illimitata; et Philosophus dicit 8. *Topicorum*, c. 10. quod non est instandum in proposito si unum tale sit, unde ratio naturalis staret ut neutra, nec haberet unde probaret ibi verbum esse, nec unde improbaret, tamen magis esset inclinata ad ponendum ibi verbum non esse, propter pluralitatem singularium habentium veritatem, quod una natura numero non est in pluribus suppositis sine sui divisione. Et quando dicitur quod verbum est terminus intellectionis perfectæ, patet quod nec producitur per intellectionem perfectam, nec imperfectam. Aristot.

SCHOLIUM III.

Resolvit quæstionem sextam, verbum non dicere respectum proprium ad creaturam, quia omnis respectus ad extra est communis tribus, de quo distinctione 18. Appropriatur tamen Verbo respectus ad creaturas, qui est declarativi ad declarata, et est tantum rationis, quia potest esse ejusdem ad se, de quo vide Doctorem quodlib. 3. art. 3. et in Oxon. hîc a num. 22.

Ad sextam quæstionem dicendum, quod si intelligatur de re significata per Verbum, ut de secunda persona, non importat in se respectum ad creaturam, quia, ut probatum est *distinct.* 18. impossibile est aliquam personam in divinis includere respectum ad creaturas, quia quælibet persona ex se est necessaria; creatura vero secundum nullum *esse* est ex se necessaria; ergo nulla persona includit respectum ad creaturam. 10. Resolutio quæstionis sextæ.

Si autem quæratur de nomine *verbi*, an in significato nominis includitur respectus ad extra? dicen- An nomen verbum includat respectum ad extra.

dum quod respectus expressivi a memoria paterna, et respectus declarativi duo sunt, et primus est realis, et secundus est rationis, cum unum nomen non sit univocum ad ens reale et ens rationis. Si dicatur quod uterque respectus significetur per nomen *verbi,* tunc nomen est æquivocum, nec sic tunc concedendum esset de nomine, cum res sit nota. Si autem alter significetur per nomen, et alius respectus connotetur, et quæratur quis respectus significatur per nomen, quamvis modo bene possit probari quis primo significetur, videtur tamen verius, quod respectus realis significetur, et respectus rationis connotetur. Et hoc quia abstractum *verbi,* ut prius dictum est, significat illum respectum realem, et tunc respectus rationis connotatur, scilicet respectus declarativi ad primum declaratum, et secundario et remotius connotatur respectus declarativi ad secundaria declarata ut ad creaturas; hæc autem magis diffuse quære alibi. *

An verbum primario significet respectum expressivi et de connotato declarativi.

* In Oxon hic n. 23

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO I.

Utrum ingenitum *sit proprietas ipsius Patris?*

Alens. I. *p. q.* 6 *m.* 5. *et* 3. D. Thom. I. *p. q.* 33. *art.* 4. *et hic q.* I. *art.* I. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* I. Richard. *art.* 2. *q.* I. 2. Capreol. *q.* I. *art.* I. Durand. *q.* I. Doctor *hic q.* I. Suarez I. *p. tr.* 3. *l.* 8. *c.* 4. *et l.* 5. *c.* 10.

1. Argumentum primum negativum. Circa hanc distinctionem XXVIII. quæritur primo: *Utrum* ingenitum *sit proprietas Patris?* Quod non, quia *ingenitum* dicitur de essentia et Spiritu sancto, quia essentia non est genita, ergo est non genita, quia a negativa de prædicato infinito, etc. ergo est ingenita.

Secundum. Item, proprietas personæ est relativa; sed *ingenitum* non, quia si sic, omne ingenitum esset relatum, et per consequens omne non relatum esset genitum per contrapositionem; sed sequitur, omne genitum est relatum, omne non relatum est genitum, ergo omne non relatum est relatum.

Tertium. Ambros. Item, Ambrosius 4. de Spiritu sancto: *Nos volumus uti hoc vocabulo* ingenitum.

Oppositum. August. Oppositum Augustinus, q. 2. ad Orosium: *Non duos esse ingenitos certa fides declarat.*

2. Decisio quæstionis. Aristot. Ingenitum multipliciter capitur. Ad quæstionem dico, quod dictio composita ex dictione privativa et multiplici, est dupliciter multiplex, 5. *Metaphysicæ cap. de potentia text.* 17. Primo ratione multiplicis dictionis privativæ; secundo, ratione alterius partis. Sic *ingenitum* ratione secundæ partis est æquivocum ad productum per generationem, ut primus terminus, et hoc est primum signatum geniti. Secundo, est æquivocum ad communicatum per generationem, hoc est, ad formalem terminum, secundum Hilarium, et sic magis extenditur ad genitum. Tertio magis extenditur adhuc, accipiendo ipsum pro producto in communi, ut se extendit ad id quod præsupponit generationem, quod non haberet esse, nisi præsupponeret generationem.

Privatio propriissime quæ sit. Privatio triplex. Secundo *ingenitum* est multiplex ex parte, de ly *in*. Dicitur enim propriissime privatio, *quando aliquid caret aliquo, eo modo quo est natum ipsum habere*, et est propriissime carere; alio modo quod in se natum est habere aliquid, non tamen tunc, ut catulus cæcus ante nonum diem, quia natus est habere visum, etsi non pro tunc, et sic homo dicitur miser in via, quia caret beatitudine, quam natus est habere, etsi non in via. Tertio dicitur privatio, quando aliquid non est natum habere aliquid secundum speciem, sed secundum rationem communionis, sicut talpa dicitur carere visu, eo quod non habet id quod natum est haberi ab animali. Et privatio hoc modo tot modos po

test habere, quot habet communia supra se, quia si aliquid natum est haberi a corpore, vel a substantia, vel ab ente, adhuc infima species dicitur de illo privari, et sic omnes creaturæ dicuntur privari perfectione simpliciter, quia aliquid quod est ens, puta Deus, natum est habere.

Creatura quomodo habet privationem simplicis perfectionis.

3. Et per hoc solvitur illud quod dicitur, bovem privari rationalitate, et tamen non est natum habere secundum speciem, sed secundum genus. Sed privatio signatur per ly *in*, et includit negationem. Negatio autem duplex est, extra genus, ut *non Socrates*, quæ dicitur de ente et non ente; vel negatio in genere, et hoc supponit aliud positivum. Unde dico, quod inter negationem in genere et privationem secundum genus non est aliqua differentia in re, quia privatio nihil dicit ultra negationem, nisi præsupponendo naturam.

Negatio duplex intra et extra genus. Negatio in genere et privatio secundum genus coincidunt.

Ex his sequitur quod ingenitum proprie privat genitum primo modo, et sic non est in divinis, quia nulla carentia est ibi illius, quod natum est haberi, quia sic esset ibi imperfectio. Secundo modo accipitur ingenitum, vel quod privat genitum secundum genus; et hoc est genus quod potest abstrahi a supposito; possumus enim hîc accipere quasi genus, quod est commune ad tres personas, et sic Spiritus sanctus est ingenitus, sed essentia non, quia non habet privationem in genere, non enim essentia est personæ. Tertium significatum *ingeniti* est, ut privat secundum significatum *geniti*, ut quod natum est communicari, non communicatum, et sic de nulla persona dicitur; nec etiam de essentia absolute, sed cum determinatione essentiæ, ut in Patre, est ingenita.

Tres ingeniti acceptiones.

SCHOLIUM.

Posita triplici acceptione *ingeniti*, et tribus modis privationis, ostendit quomodo Spiritus sanctus dici possit ingenitus, et essentia cum limitatione, ingenita. Nunc autem descendit ad quartam acceptionem *ingeniti* ut dicit privationem secundum genus suppositi, et sic secundum modum loquendi Sanctorum, dicit quod soli Patri convenit, quia solus Pater est inter personas improducta. Rejicit modum dicendi S. Bonaventuræ, quod ingenitum *dicit dignitatem*, nempe fontalem plenitudinem, explicans quo sensu proprietas personalis dicat dignitatem.

Quartum significatum *ingeniti* est, ut est privatio secundum genus, et privat tertium significatum *geniti*, ut productum in communi, et sic est non productum, et sic Sancti loquuntur de *ingenito*. Et Augustinus de persona non producta sic loquitur, *quæst. secunda ad Orosium*, et sic Pater est ingenitus, eo quod ab alio non sit; ergo *ingenitum* est proprietas solius Patris. 4.

Quarta ingeniti acceptio.

August.

Sed quomodo dicit dignitatem? Dicit unus Doctor, quod quia connotat fontalem plenitudinem.

Difficultas. S. Bonavent.

Contra, fontalis plenitudo est tantum ad intra; sed in Patre non est alia relatio tertiæ, nisi fœcunditatis ad generandum et spirandum; ergo non est nisi aggregatio istorum. Unde neque connotat tertium, neque etiam ista connotat.

Resolutio solutionis.

Ideo dico, quod proprietas in divinis dicit dignitatem, hoc est, non indignitatem, et quod omnis proprietas tam negativa quam positiva est dignitas, sicut relatio est dignitas. Unde in creaturis negatio

Solvitur. Quomodo proprietas omnis in divinis dicat dignitatem.

est dignitas, ut Regem non esse scurram, quia esse, esset indignitas; et sic sola negatio, ut non habere generatorem, est dignitas primæ personæ, quia ejus affirmatio esset indigna Patre in divinis.

5. Ad primum principale. Ad primum dico quod *ingenitum* non convenit Spiritui sancto, neque essentiæ ut est proprietas Patris, nec tenet consequentia negativa de prædicato finito ad affirmativam de infinito, nisi secundum quod est negatio extra genus in prædicato infinito, et sic non est *ingenitum*, vel *non genitum* proprietas personalis. Unde Spiritus sanctus est ingenitus, accipiendo primum *ingeniti* significatum in genere.

Ad secundum. Ad aliud dico, quod sicut aliquid affirmat aliquid in genere, sic negatio negat; ideo dico quod omnis proprietas dicit relationem, sed hæc est vel affirmativa vel negativa. Et concedo quod omne non genitum est relatum; ergo positive vel privative; et sic non sequitur, omne non genitum est relatum; ergo positive vel privative; ergo omne non relatum est genitum.

Ad tertium. Ad Ambrosium dico, quod aliqua erant vocabula non usitata in primitiva Ecclesia, sed nunc sunt nomina propria adinventa. Et dico, quod tunc Ambrosius noluit uti hoc vocabulo *ingenitum*, et hoc fuit propter simplices, quia malum in se, sed nunc est vocabulum notum.

QUÆSTIO II.

Utrum innascibilitas *sit proprietas constitutiva primæ personæ?*

Alens. I. *p. q.* 68. *mem.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 32. *art.* 2. D. Bonav. *hic q.* 2. *et d.* 27. *q.* 2. Richardus *hic art.* I. *q.* I. *et* 2. Doctor. *in Oxon. q.* 2. *et quodl.* 4. *art* 2. Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 7. *cap.* 6. *et* 7.

Quod sic, per Damascenum lib. I. Orthod. fid cap. 4. *Omnia divina sunt unum, præter ingenerationem, generationem et processionem.* 1. Arg. primum affirmativum. Damasc.

Item secundo sic, tam simplex est persona sicut essentia; sed propter simplicitatem essentiæ quælibet proprietas essentialis prædicatur de alia in abstracto; igitur similiter propter simplicitatem personæ quælibet proprietas personalis prædicatur de alia; igitur hæc est vera: *Paternitas est innascibilitas*; ergo si paternitas constituit primam personam, et innascibilitas constituet. Secundum.

Item tertio per rationem Præpositivi quo Pater est Pater, eo est hæc persona; sed quo est hæc persona, eo est innascibilis; igitur Pater est Pater per innascibilitatem; igitur, etc. Tertium. Præpositivus.

Item quarto sic, dignius est habere aliquid a se quam communicare alteri, quia habere aliquid a se importat libertatem formaliter; non sic autem communicare alteri, quia potest communicare aliquid quod non est formaliter liberum. Sed *ingenitum* dicit habere essentiam non ab alio; *generare* autem dicit modum habendi essentiam in communicatione ad alterum; igitur majorem dignitatem formaliter im- 2. Quartum.

portat *ingenitum* quam *generare*, sive Paternitas.

Argumentum negativum. Contra, ita se habet persona prima in ratione proprietatis positivæ ad secundam, sicut e converso secunda ad primam. Sed secunda persona constituitur proprietate positiva ad primam, et non relatione negativa ; igitur similiter e converso.

3. Resolutio aliquorum. Probatur primo. Hic videtur posse dici quod *innascibilitas* sit proprietas constitutiva primæ personæ, quod probatur primo sic per Augustinum 5. de Trin. cap. 6. *Pater si non genuisset, nihil prohiberet eum esse ingenitum* ; prima persona potest dici ingenita, licet non genuisset ; et si hoc, igitur *ingenitum* præcedit *paternitatem*, quia repugnantia est esse posterius, et non prius, nec *ingenitum* et *paternitas* possunt se habere ex æquo, quia tunc non essent duæ proprietates ; habet igitur ponere, ut videtur, quod *ingenitum* præcedat ; sed *innascibilitas* ut præcedit est incommunicabilis, quia non potest pluribus communicari, tunc enim essent plures ingeniti ; igitur *innascibilitas* est prima proprietas incommunicabilis in natura divina ; talis autem proprietas constituit primam personam, quia persona nihil est nisi essentia cum proprietate incommunicabili.

4. Secundo. Negatio ordinis ad præcedens prior positione ordinis ad subsequens. Item, secundo sic : In omni ordine negatio ordinis ad præcedens præcedit positionem ordinis ad sequens, sive ad secundum ; igitur similiter in ordine personarum negatio relationis in prima persona, scilicet ad non genitorem, præcedit respectum ejus positivum ad secundam personam ; igitur innascibilitas præcedit paternitatem, et tunc sicut prius, ipsa constituet primam personam, quia est prima proprietas in prima persona. Prima propositio patet primo per hoc, quod ita videtur esse in omnibus entibus, inter quæ est ordo, ut patet in ordine essentiarum ; nam primam essentiam prius consequitur negatio ordinis ad aliquid prius quam respectus positivus ad aliquam realitatem aliam sequentem. Et demum quia est absolutissima, non includit respectum realem ad sequens.

Secundo eadem propositio probatur, quia habens ordinem ad sequens, prius est quam ordo ad sequens ; ergo et negatio ejus ad præcedens, quia convertibilia sunt ; ergo si affirmatio præcedit sequens, et negatio. Hoc videtur in Filio, qui prius ordine refertur ad Patrem quam ad Spiritum sanctum, quia refertur ad Patrem proprietate qua constituitur ; ad Spiritum sanctum vero proprietate quasi adventitia ; sed contradictoria debent intelligi esse simul opposita pro eodem instanti ; igitur si negetur ordo ad præcedens, negatio illius ordinis debet præcedere ordinem ad sequens, quia pro illo instanti, pro quo præcedit ordo ad præcedens, sibi correspondet negatio illius ordinis contradictorie ; igitur negatio ordinis alicujus ad præsens præcedit ordinem ad sequens.

Item tertio sic : Absolutum præcedit respectivum per Augustinum, 7. *de Trin. c.* 11. igitur quod magis accedit ad rationem absoluti in divinis prius est respectivo ; sed negatio ordinis ad præcedens magis accedit ad rationem absoluti in divinis ; igi- 5. Probatio tertia. August.

tur prius est respectivo. Unde et secundum imaginationem Gentilium ponentium Deum ut quoddam absolutum subsistens, tantum in Deo est negatio ordinis ad præcedens, et dicitur non genitus, sive innascibilis; non tamen ponit ordinem ad sequens, vel si ponit respectu creaturarum, ille respectus sequitur; igitur proprietas innascibilis est prior quacumque positiva relativa; igitur ut prius ille constitueret.

Modus ponendi innascibilitatem constituere personam.

Modus ponendi potest esse iste: Essentia divina prius intelligitur in aliquo non communicata, quia non potest intelligi communicari alicui passive, nisi præintelligatur in aliquo ut non communicata sibi. Sed si prius intelligatur in aliquo non communicata, quam communicata, ergo prius intelligitur in aliquo non communicata quam aliquis eam communicans, quia aliquis communicans, et aliquis cui communicatur sunt relativa, quæ simul sunt; igitur quod præcedit unum et alterum. Sed in illo priori, in quo intelligitur non communicata prius quam intelligitur in communicante, non est in omnibus suppositis; ergo in illo priori est in aliquo uno supposito, et sic ut subsistens in natura divina non communicata; igitur ut persona; sic videtur quod prima persona constituatur per proprietatem ingeniti.

SCHOLIUM I.

Refutat sententiam ponentem innascibilitatem rationem constitutivam Patris. Primo ex Augustino. Secundo, quia ingenitum est negatio, cui repugnat constituere personam divinam. Tertio aliæ duæ constituuntur per relationes positivas, nec sunt digniores prima. Quarto ex aliis duobus locis Augustini. Hinc tamen non sequitur quin persona creata constituatur per negationem de quo in Oxon. 3. dist. 1. q. 1. a n. 2. principaliter probat, quia negatio non est incommunicabilis secundum se, sed secundum affirmationem, quam sequitur; ergo ingenitum supponit affirmationem incommunicabilem. De hac ratione vide in Oxonien. 1. d. 2. q. 7. num. 38. et d. 23. numero 4.

6\. Rejicitur præcedens opinio auctoritate Augast.

Sed contra hanc opinionem primo est auctoritas Augustini *de fide ad Petrum cap.* 11. ubi vult quod *Proprium Patris est, non quod sit ingenitus, sed quod unigenitum genuit, sicut proprium est Filii, non quod genuit, sed quod genitus sit.* Et quamvis possit aliquis hoc distrahere, non tamen sic distrahere, quin verba Augustini expresse hoc sonent, quia sicut apparet ibidem, eodem modo quomodo negaret *non generare* esse proprium Filii, ita negaret *non genitum* esse proprium Patris, sed non negat quin sit notio et proprietas Patris.

Et ratione.

Item, per rationem arguitur sic: Persona prima non potest constitui in *esse* personali per negationem; sed *ingenitum* ut distinguitur a paternitate, et *generare* non dicit nisi negationem; igitur ut sic non constituit primam personam. Major probatur, primo, quia negatio etiam in entitate non est aliquid, licet illud in quo est sit aliquid, cæcitas enim non est majus aliquid in oculo quam in pede; quod enim nihil est in se, nihil est in alio; igitur si prima persona constituitur in *esse* personali per negationem, constitueretur in *esse* personali per non entitatem, et sic persona ut persona erit non ens.

Negatio non constituit personam divinam.

7\. Secunda ratio.

Secundo hoc probatur ex alio, quia secunda persona constituitur

in *esse* personali aliqua proprietate positiva; igitur si prima persona constituatur per negationem, sequitur quod personæ non sunt æquales in entitate personali, quod est inconveniens.

August. Minor probatur per Augustinum 5. *de Trin. cap.* 7. in fine: *Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non est demonstratur.* Et in eodem cap. 14. *Sicut genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ad genitorem refertur, sic non genitus non ad seipsum dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur.* Et etiam *per totum cap.* 8. ostendit quod ad idem genus pertinet, et quod *ingenitum* sit negatio relationis *geniti*, et pertinet ad genus Relationis. Unde dicit ibidem quod negativa particula, cum dicitur *non genitus*, tantum negat quantum sine illa agebatur.

Tertio. Item ingenitum est alia notio a Paternitate, ut patet per Augustinum 5. *de Trin. cap.* 7. Secundum quod est alia notio, non includit eam; igitur habet formaliter incommunicabilitatem aliam ab incommunicabilitate paternitatis; illa autem non est essentiæ, quia essentia communicabilis est; nec a paternitate, ut jam patet; igitur secundum quod est distincta notio, non nisi negationem importat, quia si affirmationem, hoc non esset nisi essentia vel paternitas, cum in Patre non sit alia entitas positiva; sic igitur cum *ingenitum* tantum importat negationem, non potest primam personam constituere.

8. Instantia. Sed huic rationi instant quidam, dicentes quod hæc ratio non solum videtur probare quod *ingenitum* non constituat personam aliquam, sed amplius probat quod non sit notio vel proprietas, cum sit negatio, et proprietas videtur aliquam positionem importare. Similiter cum negatio non dicat aliquam dignitatem, et proprietas, sive notio, videatur dignitatem importare, æqualiter videtur probatum quod *ingenitum* non sit notio, nec proprietas, sicut quod non sit proprietas constitutiva personæ. Oportet igitur, ut dicunt, secundum communem opinionem ad rationem illam respondere.

Ideo dicunt, quod *ingenitum* non importat negationem solam, sed affirmativum et positivum, et ideo ratione affirmationis, quam dat intelligere, potest dici notio. Illud autem affirmativum, quod dat intelligere est esse a se, ut dicunt, et ratione illius præcedit proprietatem paternitatis, ut patet per Richardum 5. de Trin. *c.* 5. *Quia est enim a se prima persona, ideo est a quo est aliud.* Richard.

9. Solvitur. Ingenitum est notio licet non proprietas Patris. Hanc autem instantiam sic excludo, primo quantùm ad illud quod dicitur, quod *ingenitum* non poterit dici notio ratione negationis, sicut nec proprietas constitutiva; hoc non est verum, quia notio dicit quidquid est ratio innotescendi personam quantum ad originem; non solum autem affirmativum est ratio sic innotescendi personam primam, sed etiam negatio, et aliquid negative dictum, quia in ordine personarum est status ad aliquem sic originantem, quod non sit ab alia, et illa notio sic primam personam notificans, debet esse negativa.

Quod etiam dicitur quod si *ingenitum* diceret solam negationem, non importaret dignitatem, et sic

non esset notio; potest dici uno modo, sicut dictum fuit *in præcedenti quæstione*, et patet alibi *, quod negatio debet esse dignitatis in aliquo, quando affirmatio si in ipso esset importaret indignitatem. Unde negatio modi disconvenientis primæ personæ est dignitatis in ipsa; ideo negatio productionis, qua significatur prima persona non produci, est dignitatis in ipsa.

* In Oxon. hic n. 7.

Negatio importat dignitatem, cujus affirmatio indignitatem importat.

Alia solutio aliorum.

Aliter ad hoc dicunt, quod *ingenitum* ratione negationis, notio est; ratione vero essentiæ, in qua fundatur, dignitatem importat; *ingenitum* enim dicit habere essentiam non ab alio, et hoc quidem dignitatis est, quia sic habere essentiam est habere eam libere, non aliunde accipiendo.

Præfertur prima solutio.

Sed videtur mihi prior responsio melior; tum quia notio ut notio dignitatem importat, et sic *ingenitum* ut notio dignitatem importabit; tum quia si solum ratione essentiæ dignitatem importaret, igitur non dicit propriam dignitatem primæ personæ, sed communem omnibus, et sic non videtur notio propria Patri.

10. Quod vero dicunt, quod illud affirmativum importatum per *ingenitum* est esse a se, quæro enim quid significet esse a se? Si essentiam tantum, ergo commune erit. Non autem proprietatem absolutam, tunc enim constitueret personam absolutam; igitur significabit relationem positivam, vel negationem relationis; sed relationem positivam non, quia in Patre non est relatio positiva, nisi generatio, sive paternitas et spiratio, quæ est communis Patri et Filio. Si igitur paternitatem dicat, tunc dicere quod *ingenitum* ratione affirmationis constituat primam personam, est dicere quod ratione paternitatis constituat personam, et est propositum. Si non dicat relationem positivam, nec absolutam, ergo solum dicit negationem, scilicet non ab alio esse; igitur si *ingenitum* constituit personam, sequitur quod ratione negationis constituit. Unde prima persona dicitur esse a se, non quia positive habeat esse a se principiative; hoc enim impossibile est in qualibet persona, quia nihil principiat seipsum; sed quia negative principiatur, id est, non est ab alio, ut sic accipiatur negative esse a se, quia non ab alio, non dico formaliter, sed principiative, quia principiative non habet *esse* ab alio, formaliter vero a se habet *esse*.

Quomodo prima persona dicitur esse a se.

Secundo per rationem arguitur sic ad principalem conclusionem: Negatio non est propria, nec incommunicabilis, nisi quia consequitur affirmationem incommunicabilem et propriam; sed essentia non est talis affirmatio incommunicabilis, et propria alicui personæ; ergo negatio importata per *ingenitum*, scilicet non esse ab alio, non potest esse incommunicabilis, et propria personæ primæ, nisi ratione alicujus affirmativi alterius, quod consequitur; igitur incommunicabilitas est ab ente priori; igitur si *ingenitum* constituit personam, non constituit eam ratione sui, sed ratione entitatis prioris. Major probatur, quia sicut negatio non habet entitatem, nisi quia fundatur in entitate, ita nec unitatem, et per consequens nec esse proprium et incommunicabile habebit nisi ratione positivi, in quo 14.

Secunda probatio principalis.

Negatio non est incommunicabilis nisi ratione affirmationis.

Unitas negationis est a quo ejus entitas.

fundatur. Et hoc quidem patet sic, quoniam negatio si circumscribatur, dicitur de omnibus tam de ente, quam de non ente, et non dicitur de non ente plusquam de affirmativo positivo, et omnibus illis communicatur. Quod autem sit proprium et incommunicabile, hoc est ratione affirmationis, in qua fundatur, ut patet de isto negativo, non tantum quod convenit uni soli, ut quia essentia prima, in qua fundatur, est singularis, et tantum una, et ideo hæc negatio uni soli enti convenit; igitur quod negatio *ingeniti* sit incommunicabilis, hoc habet ab entitate priori incommunicabili; igitur illa entitas primo constituit, et non *ingenitum*.

Negatio non est de se incommunicabilis.

12. Item tertio sic: Quandocumque in eodem affirmatio et negatio sunt simul secundum consequentiam, affirmatio est prior in essendo quam negatio, quia negatio non potest esse prior in essendo affirmatione, nec etiam simul, quia tunc non haberent ordinem; igitur negatio erit posterior in essendo, et affirmatio prior. Ista autem in divinis sunt simul secundum consequentiam *non esse ab alio*, et *esse a quo alius;* quia enim ille a quo est alius, habet primam fœcunditatem, ideo non est ab alio; et quia ille, qui non est ab alio, est fœcundus, ideo est a quo alius; igitur prius in essendo erit esse a quo alius; hoc autem importatur per proprietatem positivam originis in prima persona; igitur est illa prior proprietas, et per consequens prima persona constituetur proprietate positiva priore proprietate negativa *ingeniti*.

Tertio.

Non esse ab alio ut esse a quo, alius sunt simul in divinis.

SCHOLIUM II.

Resolvit primam personam constitui tantum per relationem positivam ad secundam, et explicat clarissime, solvitque argumenta adducta numero 3. et sequentibus. Vide Ipsum in Oxon. hîc quæstione secunda a n. 20. et latius q. 3. per totum. Habet hîc præclaram et subtilem doctrinam in solutione argumentorum, fusiorem quam in scripto Anglicano.

Respondeo igitur ad quæstionem secundum quod dictum est *dist.* 26. *quæstione ultima*. Prima persona constituitur in *esse* personali per relationem originis positivam ad secundam personam; aliter enim, ut ibi dictum est, prima persona esset magis necessaria quam secunda. Modus vero ponendi est iste: Essentia enim, ut intellecta a se, est omnino prima, et sic non intelligitur ut apta nata fundare relationes per modum informationis, ut ipsam informando, sed per modum quo forma quidditatis fundare dicitur proprietates hypostaticas, quæ etiam in creaturis non informant quidditatem, sed solum dant ei *esse* incommunicabile. Primum autem quod fundatur in illa essentia non potest esse negatio incommunicabilis, propter secundam rationem prius dictam, quia negatio non est incommunicabilis, nisi propter affirmationem incommunicabilem, quam consequitur; igitur primum, quod ibi pullulat, est ratio positiva, quæ cum essentia constituit personam, quæ, quia ab alia non producitur, ideo est ingenita, ita quod quia Pater est paternitate, ideo est ingenitus; ille enim est vere Pater, qui non habet Patrem, sicut ille vere est Dominus, qui non habet Dominum. Unde Damascenus *lib.* 1. *c.* 9. vult quod nomen 13.

Resolutio Doctoris.

Modus ponendi relationem positivam originis constituere personam primam.

Damasc. Paternitas creata a divina translata est.

Patris non est translatum a creaturis ad divina, sed primo convenit Patri Deo, sicut allegat Apostolum dicentem ad Ephes. 3. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur.* Unde Christus alia nomina nobis non reliquit, quæ vere exprimunt personas divinas, et quæ prius erant eis imposita, et sic, quod nomina ista, Pater et Filius, vere illas personas exprimunt, ut alias dictum est*.

d.22.q.un.

14\. Ad primum argumentum pro alia opinione, prima responsio Præpositivi.

Ad primam rationem pro alia opinione recitat unus Doctor rationem Præpositivi dicentis quod cum dicitur quod Pater esset ingenitus, licet non genuisset, si proprietatem verbi attendas, falsa est locutio; dictum est autem hoc contra hæreticos.

Secunda Alensis.

Aliam rationem Fratris Alexandri recitat, qui dixit, quod illud debet intelligi non quantum ad naturam essendi, sed quantum ad rationem intelligendi, licet enim *ingenitum* connotet personam primam subsistentem in divinis, non tamen connotat illud ratione cujus inest, sed abstrahit ab illo, licet non insit nisi mediante illo. Exemplum, cæcitas non inest oculo, nisi mediante tali complexione, cum qua non stat visio, et tamen non connotat illam complexionem, sed abstrahit ab illa tantum, et connotat oculum.

Tertia Henrici.

Tertio iste respondet, quia hoc dictum est per impossibile, non per incompossibile, et ita redit in idem cum responsione Præpositivi. Vide eumdem in summa.

Responsio auctoris. August.

Aliter vero potest dici quod dicit tria Augustinus 15. de ingenito: Unum est in cap. 6. et 19. libris, unde desumptum est argumentum, ubi dicit, *non hoc esse dicere ingenitum, quod est Patrem dicere, quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum.*

Secundum quod dicit de eo est *in cap.* 7. *ibidem*, ubi dicit: *Non ideo quisque Pater quia ingenitus, nec ingenitus, ideo quia Pater.* Tertium est, quod dicit *in eodem cap.* quod *alia notio est, qua intelligitur genitor, alia, qua intelligitur ingenitus*; hoc autem est indubitanter verum, ut patet in præcedentibus. Et Augustinus ibidem in capitulis sequentibus intendit hoc probare, quia *ingenitum* importat respectum negativum ad non genitorem; genitor vero sive Pater ad genitum, sive Filium.

Sed de primo dicto, quod dicit *ante finem c.* 6. videtur dicendum quod hoc non dicit secundum sententiam propriam, sed recitando dictum hæreticorum et Arianorum, dicentium Filium non esse æqualem Patri, propter hoc quod Pater dicitur esse ingenitus, et ingenitus dicitur non ad aliud, ergo secundum substantiam, et Filius non dicitur ingenitus, ex quo concludebat aliam esse substantiam Patris quam Filii, contra quam arguit in sequenti capitulo. Unde est dicendum, quod illa littera tota usque ad septimum capitulum, debet legi totum suspensive, quod patet tam ex fine illius sexti capituli, quam ex principio capitis 19. nam postquam dixit in capitulo 6. quod non est diversa substantia Patris et Filii, subdit dictum hæreticorum: *Si autem putant Catholici huic resistendum esse sermoni, quod Pater quidem ad Filium dici-*

16\. Explicatur Augustinus.

tur, et Filius ad Patrem, ingenitus tamen et genitus ad seipsos dicuntur, non ad alterum, non enim hoc est dicere ingenitum, quod est Patrem dicere. Alibi etiam habet similia. Suspensive sequitur c. 7. *hìc si dicunt Catholici non intelligi de ingenito, etc.* Unde ex præcedentibus et sequentibus satis patet, quod non est dictum Augustini, nisi recitando versutias hæreticorum, et suspensive *a cap. 3. prædicti libri de parvis usque ad septimum de magnis,* non significatur capitulum de parvis propter suspensivum modum loquendi.

17. Alia Augustini explicatio. Si vero omnino protervias, quod per illud dictum intelligit Augustinus ut proprium asserendo, potest dici, quod si Pater non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ex parte ingenitum, quia *ingenitum* dicit solam negationem, et nihil positivum dicit quantum est ex se, sed tantum ex ratione affirmationis, quam consequitur, nec relativum, nec absolutum, nec etiam est de se incommunicabile, sed tantum per affirmationem, quam consequitur, prohibetur dici non genitus, si non genuisset, quia ex hoc dicitur ingenitus, quia habet proprietatem positivam, quam consequitur, ut dictum est.

18. Non ideo Pater quia ingenitus nec e contra exponitur. Sed quomodo tunc dicitur esse verum secundum Augustinum, quod *non ideo est Pater, quia ingenitus, nec ingenitus, ideo quia Pater?* Potest dici, quod et illud dicit suspensive, et recitando, sicut patet per litteram sequentem. Sequitur enim, *propterea non ad aliud, sed ad se dici putatur ingenitus.* Vel si concedas quod illud sit assertive dictum, dico quod verum est, quod non ideo est Pater, quia ingenitus, ita quod negatur in ingenito causa perseitatis, tam primo quam secundo modo per se respectu paternitatis. Sed hæc, *non ideo ingenitus quia Pater*, est vera, prout negatur perseitas primo modo in Patre respectu hujus notionis *ingenitum,* quia *ingenitum* non est de formali et per se intellectu paternitatis, sed sunt diversæ notiones distinctæ formaliter, et possunt ab invicem separari in creaturis, et ideo *genitus* non prædicatur primo modo per se de *Patre,* nec Pater est causa inhærentiæ hujus prædicati primo modo, sicut *homo* respectu *animalis,* et ideo negatio perseitatis primo modo in Patre respectu *ingeniti* est ; hæc tamen, *non ideo ingenitus quia Pater*, est falsa secundo modo perseitatis, sicut, *non ideo risibilis quia homo,* quia negatio illa importata per *ingenitam* consequitur notionem illam affirmativam in Patre, ut passio suum objectum, ut dictum est prius.

Ad secundum dicendum, cum arguitur, quod negatio ordinis ad prius præcedit ordinem ad posterius, dicendum quod verum est in ordine entium absolutorum, quia primum ibi in ordine, prius est ad se quam comparetur ad secundum. Sed in ordine relativorum non est ita, ubi primum consequitur esse in ordine ad suum correlativum, et ex ordine ad secundum, et sic in ordine personarum non est verum quod negatio ordinis ad præcedens est prius 19. Ad secundum. Negatio ordinis ad prius præcedit ordinem ad posterius in absolutis.

ordine ejus ad secundum, quia tunc illa negatio esset prior primo secundum *esse* suum proprium, quod habet in suo ordine.

[A]d primam [p]robationem.

Per hoc patet prima responsio ad primam probationem de ordine essentiarum, in quo prima essentia est omnino absoluta, et ideo in tali ordine concedo quod prius convenit sibi negatio ad præcedens, quam ordo ejus ad sequens, non sic autem in ordine personarum.

[A]d secundam.

20. Ad secundam probationem dico, quod contradictoria habent intelligi simul pro eodem tempore, et eodem instanti durationis, quia in eodem instanti durationis homo est animal, et non est animal, et hæc est vera : *homo est animal*, et hæc est falsa : *homo non est animal ;* sed non pro eodem instanti naturæ, quia semper est prior natura affirmatio quam negatio secundum Philosophum, 1. *Post. c.* 20. et 4. *Metaph.* et negatio præsupponit semper affirmationem quam consequitur, si sit propria ; patet comparando ad Filium spirare, et a simili comparando ad Patrem generare et non generare.

[A]ffirmatio est prior natura negatione.

Aristot.

Ad tertiam.

21. Ad aliud cum dicitur, quod magis accedit ad rationem absoluti est prius, verum est cæteris paribus ; sed negatio *ingeniti* in hoc deficit quod non dicit formaliter respectum, scilicet quia negatio non habet propriam entitatem nisi propriam entitatem affirmationis, et ideo est posterior affirmatione.

Quod etiam dicitur in modo ponendi, quod prius est essentia non communicata in aliquo, quam communicata, dicendum quod non intelligitur esse prius non communicata, quam communicata nisi in aliquo supposito, ut in persona Patris, quæ habens essentiam prius origine constituitur in *esse* personali aliqua proprietate positiva, quam proprietate negativa, quæ proprietas non potest esse propria, nec incommunicabilis, ut prius patuit, nisi per rationem alicujus proprietatis affirmativæ, quam consequitur ; ita hîc de *ingenito*.

Essentia non intelligitur prius non communicata quam in supposito.

Sed cum arguit : Si essentia 22.
intelligitur prius non communicata quam communicata, igitur prius intelligitur non communicata, quam aliquis eam communicans, quia communicans et communicatum sunt simul natura. Dico quod non sequitur, quia essentia, ut non communicata, non est prior persona cui communicatur, nisi prioritate originis ; persona autem cui communicatur, est simul natura cum persona communicante, quia sunt relativa, et per consequens sunt simul natura, ita quod non possunt esse sine se invicem ; sed ex hoc non sequitur quod sit prior persona communicante, quia non arguitur de simultate et prioritate ejusdem rationis, de quo dictum est *distinctione* 26. * Non oportet autem quod illud, quod est prius origine alio correlativo, sit prius natura, ut Pater Filio, communicans communicato, causa causato, ut ibi dictum est, licet sint simul natura ; sed quod est prius natura uno correlativo est prius natura alio, quia sic sunt simul relativa ; relativa enim sunt simul natura et intellectu.

Communicans est prior origine communicato, non tamen natura.

* q. 1. n. 6.

24. Ad primum principale. Ad argumenta principalia. Ad Damascenum dico, quod ipse solvit seipsum, non intendens omnes alias proprietates excludere, sed tantum essentialia, quæ sunt communia omnibus, quia statim post verba allegata subdit : *In solis proprietatibus, paternitate, filiatione et processione attenditur distinctio personarum.* Idem vult *cap. primo,* et secundum hoc oportet dicere quod includendo unam proprietatem alicujus personæ inclusit omnes alias proprietates ejusdem personæ, ut per *ingenerationem* intellexit tam paternitatem quam spirationem activam, quod magis expressit consequenter ; aliter enim contradiceret sibiipsi, quod non est concedendum, sed exclusit communia et essentialia illius personæ, ut dictum est.

24. Ad secundum. Quomodo prædicatur una proprietas de alia in abstracto ? Ad secundum dico, quod simplicitas non est tota causa, quare una proprietas essentialis prædicetur de alia in abstracto, sed simplicitas cum infinitate ; quando enim utrumque extremum est infinitum, vel alterum, quantumcumque abstrahantur propter infinitatem unius vel amborum, prædicantur de se invicem in abstracto, nam in divinis bonitas est sapientia, quia utraque est formaliter infinita, et hæc est vera : *bonitas est paternitas*, propter infinitatem unius extremi, scilicet *bonitatis.* Sed quando neutrum est formaliter infinitum, prædicatio unius de altero in abstracto est simpliciter falsa, quia hæc est falsa omni modo, tam formaliter quam identitative : *Paternitas est filiatio.* In concreto autem possunt esse idem identitative propter tertium infinitum, quod concernunt, cui omnia sunt idem quæ ibi sunt, ut essentiam, et sic unum potest prædicari de alio in concreto, sed non in abstracto, quia tunc auferretur ab eis infinitas, quam concernebant in concreto, et per consequens aufertur identitas eorum ut sic ; non igitur propter simplicitatem solam, sed propter simplicitatem infinitam prædicatur essentiale de aliis in abstracto.

Ad tertium cum arguitur, quod quo Pater est Pater, eo est hæc persona, verum est, si accipiatur *eo* uniformiter in majore et conclusione ; sed tunc est secunda consequentia falsa, quo enim Pater est Pater, eo est hæc persona, primo modo dicendi per se, et non secundo, quia innascibilitas, quæ est propria notio, sequitur propriam affirmationem per se, ut passio sequitur subjectum, sicut quo est homo, est animal. Sed quando dicitur ultra, quo est hoc persona, est innascibilis, verum est secundo modo dicendi per se, et non primo, quia innascibilitas, quæ est propria notio, sequitur propriam affirmationem per se, ut passio sequitur subjectum, sicut quo homo est homo, eo est risibilis, primo modo dicendi per se, quia conclusio semper sequitur conditionem præmissæ debilis, ut patet, quia ex altera affirmativa et altera negativa semper sequitur conclusio negativa. Item ex altera vera et altera falsa semper sequitur conclusio falsa. Item, ex altera necessaria et altera contin- 25. Ad tertium. Conclusio sequitur debiliorem præmissam.

genti semper sequitur conclusio contingens.

Si igitur altera præmissarum in proposito sit per se primo modo, et altera per se secundo modo, conclusio semper debet sequi ex virtute syllogisticæ illationis per se secundo modo, et non primo modo, licet gratia materiæ aliquando sequitur nobilior conditio præmissarum.

26. quar- ı. Quo- ,do di- ius est ıere ali- d a se ım alte- commu- atum ?

26. Ad quartum, quod quando communicans dicitur ad se, et ad suppositum absolutum, si habeat aliquid a se, et possit illud communicare alteri, nobilius est habere illud a se, quam communicare illud alteri; sed si constituatur in *esse* ad alterum, cui quod habet communicat, non est verum, quia tunc est illud, quod est per communicationem ad alterum, quam consequitur proprietas habendi essentiam; sic est in proposito, quia Pater constituitur in *esse* personali per communicationem *esse* ejus ad alterum, quia hoc est ex plenitudine perfectionis suæ, quod necessario se alteri communicet, sicut dicerent Philosophi, quod prima Intelligentia ex plenitudine perfectionis suæ se alteri necessario communicaret, et necessario produceret alia a se.

QUÆSTIO III.

Utrum essentia ex se determinet sibi generationem activam?

Vide Doctores citatos quæst. 1. et 2.

1. Quia suppositum est unam personam non esse ab alia, sed omnem aliam ordine originis præcedere, quæro *utrum essentia divina ex seipsa determinet sibi primam subsistentiam et personam primam?* Arg. primum negativum.

Quod non, quia quod determinat sibi aliquid ex se formaliter, illud habet in quocumque fuerit, ut si homo determinat sibi ex se risibilitatem, in quocumque fuerit, illud sibi determinat, ut patet uniformiter de subjecto et passione sua; igitur similiter si essentia divina determinat se formaliter ad subsistentiam primæ personæ, determinat sibi illam in qualibet, ita in quocumque supposito esset prima persona, et per consequens quælibet persona esset Pater.

Secundum. Item, si determinaret sibi subsistentiam et relationem, qua persona prima constituitur in *esse* personali, tunc non posset esse cum ratione opposita, quia tunc opposita essent simul; non posset igitur stare essentia divina cum generatione passiva, quia generationem activam ibi oppositam ex se sibi determinat.

Tertium. Item, relationes oppositæ æque primo fundantur in essentia divina, propter sui infinitatem et illius illimitationem ad illas; non igitur ex se magis determinatur ad unam, ut ad generationem activam quam ad aliam, ut ad generationem passivam.

Ratio opposita. Contra, essentia divina habet primam subsistentiam, et non determinatur ad illam per proprietatem absolutam, quia tunc esset suppositum absolutum, nec per proprietatem aliquam relativam posteriorem proprietate constitu-

tiva illius subsistentiæ, quia per nullum posterius determinatur ad constituendum prius ; igitur essentia divina ex se determinatur ad subsistentiam primæ personæ.

SCHOLIUM.

Positis duplici determinatione, indeterminatione et primitate, explicat quomodo indeterminatio contradictionis sit imperfectionis, et ideo procul ablegcanda, et indeterminatio contrariorum perfectionis. Deinde ostendit quomodo primitas alia est adæquationis, et alia immediationis. Resolvit essentiam ex se determinare sibi primo primitate immediationis proprietatem Patris, alioquin esset processus in infinitum. Sed primitate adæquationis determinat sibi tres personas simul, et clarissimis exemplis rem declarat, de quo vide ipsum in Oxonien. hic q. 3. a n. 12. Ista autem determinatio fit ab essentia, ut a formali principio, non informante, sed instar quidditatis ad suppositum se habente.

3. Status quæstionis. Ad solutionem hujus nihil invenitur communiter, nisi quia proprietas constitutiva personæ pullulat in essentia per modum naturæ, quod non declarat propositum ; ideo ad solutionem hujus quæstionis pono duas distinctiones : Unam de determinatione et indeterminatione sibi opposita, aliam de primitate ; quæ duo tanguntur in proponendo quæstionem. Est igitur duplex indeterminatio : Una contradictionis, quæ est ad unam partem, vel ad aliam indeterminate, quia neutram partem sibi ex se determinat, quia tunc posset esse sub altera. Et isto modo solum est indeterminatio ad contraria accidentia, et eorum opposita ; et hæc indeterminatio est imperfectionis propter contingentiam. Alia est indeterminatio illimitationis, quæ non est ad opposita contradictorie producenda hoc vel hoc, sed est ad opposita disparata, quæ ita est indeterminate illimitata ad producendum hunc vel illum, ut vermem, vel plantam, quæ sunt disparate opposita, sicut si esset tantum determinatæ virtutis ad producendum hunc effectum ; et hæc indeterminatio est perfectionis, quia quanto indeterminatior, tanto superior et nobilior est. Patet in agentibus æquivoce respectu plurium effectuum. Patet in Sole respectu omnium, quæ possunt generari per putrefactionem, et de Deo respectu creaturæ. Prima autem indeterminatio est cum contingentia, quia est ad unam partem contradictionis, vel ad aliam, quia neutrum sibi ex necessitate determinat. Secunda indeterminatio bene potest stare cum necessitate, sicut patet in Sole, qui necessario agit, æquivoce disposita materia, sicut agens univoce necessario ageret.

Duplex indeterminatio.

Isti duplici indeterminationi correspondet duplex determinatio per oppositum. Una determinatio, quæ est ad alteram partem contradictionis determinate, et non ad aliam. Secunda determinatio est limitationis, quæ tantum est ad unum effectum producendum ; et sicut aliquid est determinatum dupliciter, sic contingit determinari ad aliud dupliciter : Uno modo determinatione opposita contingentiæ, et non determinatur ad contradictoria ; alio modo determinatione limitationis ad unum tantum. 4. Duplex determinatio.

Essentia divina igitur primo modo determinat sibi omnem proprietatem in divinis ad intra, tam essentialem quam personalem. Secundo modo nihil sibi determinat limitate, quia si sic, determinaret se ad unam Resolutio quæstionis. Quomodo essentia divina sit determinans omnes proprietates ?

proprietatem, vel aliquid extra non posset etiam esse cum alia; et sic est essentia divina indeterminata, indeterminatione opposita determinationi limitationis, quia non solum determinatur, ut qua subsistit prima persona, sed ad secundam et tertiam, quibus subsistunt aliæ personæ. Et loquendo de ista indeterminatione, est quæstio rationalis, quomodo et quo prius determinetur ad primam personam quam ad secundam vel tertiam? Quia quandocumque sunt aliqua distincta, impossibile est quod ex æquo se habeant, inquantum sic sunt distincta; essentia igitur et proprietas primæ personæ, quæ aliquo modo distinguuntur re vel ratione (non curo modo) non ex æquo se habent; igitur unum est prius altero aliquo modo, saltem secundum rationem; non autem proprietas est prior essentia, quia essentia est fundamentum ejus, et universaliter fundamentum aliquo modo est prius eo, quod fundatur; igitur e converso essentia aliquo modo prior est, et aliquam primitatem habet respectu proprietatis primæ personæ.

An essentia prius determinet sibi primam personam quam cæteras.

5. Quomodo igitur ad illam determinatur? Non per proprietatem aliquam posteriorem, quia posterius sicut non est causa prioris, ut sic, nec est determinatio ejus; nec per aliquam proprietatem priorem, quia illa ponitur prima, et tunc esset quærendum, quo determinaretur ad illam, sicut prius, et sic in infinitum. Nec determinatur essentia ad proprietatem primæ personæ per ipsammet proprietatem primæ personæ, quia illa proprietas non est determinata in essentia, nisi quia pullulat ab essentia, a qua habet ut subsistat; igitur ex se formaliter est determinata ad proprietatem primæ personæ, quæ primo fundatur in essentia, ut sibi conveniat prius subsistentia in prima persona quam in secunda vel tertia; determinata tamen est ad proprietatem cujuslibet personæ determinatione opposita indeterminationi contingentiæ et contradictionis, et etiam indeterminata indeterminatione opposita determinationi limitationis ad omnes proprietates intrinsecas essentiales notionales, et etiam ad omnia extrinseca producenda.

A quo essentia determinatur ad primam personam.

6. Ad cujus declarationem facio secundam distinctionem de primitate, quia quædam est primitas adæquationis, qua universale dicitur primum, quia est in subjecto suo primo, et ens objectum primum intellectus, et risibile prima passio homini adæquata, et non Socrati vel Platoni, et *habere tres* convenit triangulo primo. Alia est primitas immediationis, qua aliquid primo inest alicui, quia immediate inest sibi, et sine medio. Isto modo dicimus quod Sol illuminat totum medium, quod primo respicit primitate adæquationis, sed primo primitate immediationis illuminat partem sibi propinquam prius quam remotam, licet primo, id est, adæquate respiciat totum medium pro passo adæquate sibi correspondente. Similiter aliud exemplum est de anima intellectiva respiciente totum corpus organicum in genere causæ formalis pro primo perfectibili adæquato; sed primitate immediationis primo respicit cor, quam alias partes corporis, quia primo et immediate

Duplex primitas.

Primum exemplum.

Secundum.

Primitas adæquationis intensiva et extensiva. incipit ibi vita. Primitas autem adæquationis est duplex: una extensiva, altera intensiva.

7. Divina essentia primitate adæquationis intensive determinatur ad primam personam. August. Ad propositum ergo dico, quod si quæratur an essentia divina primo primitate adæquationis intensive determinetur primo ad primam personam? Dico quod sic, quia prima persona est intensive æque perfecta, sicut omnes simul, et ita perfectam subsistentiam habet essentia in una persona, sicut in omnibus; sicut species in creaturis ita perfecte subsistit in uno individuo, sicut in pluribus propter sui divisionem, ut dicit Augustinus 7. *de Trin. c.* 6. et ita primitate adæquationis æque intensive respicit secundam personam et tertiam sicut primam.

8. Non tamen extensive. Si vero quæritur an essentia divina primo primitate adæquationis extensive determinet sibi primam personam, dico quod non, quia natura fœcunda nata subsistere in pluribus subsistentiis, non determinatur extensive ad unam illarum. Patet de anima respectu partium corporis; essentia autem fœcunda duplici fœcunditate, intellectus scilicet et voluntatis, habet subsistere in duabus personis productis, et una non producta, et ita primitate adæquationis extensive determinatur ad omnes tres personas, et non tantum ad primam.

Primitate immediationis determinatur ad primam personam. Si vero fiat quæstio de primitate immediationis, dico quod sic determinat sibi primo primitate immediationis subsistentiam primæ personæ, et non secundæ vel tertiæ, cujus ratio est, quia quando aliquid indifferenter se habet ad plura, quæ tamen primo respicit primitate adæquationis, inter quæ etiam est ordo inter se, primo primitate immediationis determinat primum in illo ordine quam alia. Patet de Sole respiciente totum medium pro passo, qui primo illuminat partem sibi viciniorem, quam distantem primitate immediationis. Eodem modo de anima respiciente adæquate totum corpus organicum pro primo factibili, tamen primo immediatius animat cor quam manum, et alia membra; essentia autem divina primo primitate adæquationis extensive determinat sibi subsistentiam trium personarum, inter quas est ordo originis, vel primitate immediationis determinat sibi primo primum illius originis, et alia posterius origine. Anima prius animat cor quam manum.

9. Sensum aliorum excludit. Nec intelligo, sicut quidam intelligunt, quia ex essentia primo surgunt et pullulant tres relationes ex æquo, quibus sit substrata ad modum subjecti suis accidentibus; sed quod ex se, ut dictum est, determinet, immediate subsistere in prima persona relativa per primam proprietatem, quæ sibi primo determinat, quæ est prima persona. Per illam proprietatem, et essentia determinata ad illam primo, ita vere est et subsistit, sicut si esset persona absoluta. Nam habens *esse* in primo signo originis in prima subsistentia, communicatur secundæ subsistentiæ in secundo signo originis, et ut habet *esse* in duobus, communicatur tertiæ subsistentiæ in tertio signo originis, et ita est ordo in personis in modo habendi essentiam. Ordo habendi essentiam in tribus personis.

Ex quo patet eos non bene dicere, qui dicunt istos modos quasi ex æquo perficere essentiam in actu

Modum dicendi aliquorum rejicit. secundo, sicut tres anguli ex æquo perficiunt triangulum. Verum est enim quod proprietates trium personarum sic ex æquo sunt in essentia, quia nulla præcedit alteram secundum naturam; una tamen præcedit aliam origine, quia una ut prima producit secundam, et prima et secunda producunt tertiam; producent autem inquantum producens est prius origine quam productum.

10. Essentia non perficitur in tribus magis quam in una persona. Quod autem dicunt, essentiam perfici illis tribus modis habendi essentiam in tribus personis, falsum est, quia non majorem perfectionem habet essentia in se, per hoc quod habetur illis tribus modis a tribus personis, quam si tantum ostenderetur fœcunditas perfectionis ejus in uno. Quod etiam dicunt tertio, scilicet quod essentia secundum illos tres modos habendi eam, perficitur in actibus secundis, non est verum, quia, ut dictum est *supra*, generare et spirare non dicunt perfectionem simpliciter; nec aliqua relatio in divinis, nec in creaturis dicit perfectionem formaliter; determinat igitur sibi essentia primitate immediationis subsistentiam primæ personæ.

11. Quomodo determinat sibi essentia primam personalitem? Henricus. Sed tunc est dubium, sub ratione cujus principii determinat eam sibi? Hìc diceret unus Doctor primo, quod determinat eam sibi sub ratione principii materialis, vel quasi materialis, quia ponit essentiam materiam respectu paternitatis, sed hoc improbatum est *dist.* 5.* (* q. 1.)

Sententia aliquorum. Posset igitur dici secundum aliquos quod determinant sibi proprietatem in ratione principii productivi et quasi effectivi, quia hic Deus, ut dictum est *distinctione* 7.* (* q. 1.) est habens essentiam divinam, quasi principium formale et activum ad omnia principiandum, et per se existens ante omnem proprietatem relativam, quia omni entitati formali *qua* vel *quo*, correspondet *quis* vel *quid* existens illa entitate formali. Omne autem per se existens habens formam activam potest agere secundum existentiam illius formæ; sic autem agere est communicare se; igitur communicando se paternitati tanquam proprietati convenienti primæ personæ sub qua existit, communicat sibi facere se Patrem, ut sit ipsa nata esse singularis præcedens alias, et faciat primo suppositum Patris, et mediante hoc supposito Patris, mediatione originis faciat se suppositum Filii, et tertio illis mediantibus faciat se suppositum Spiritus sancti.

Sed tunc videtur major difficultas quam prior, quia ex hoc sequeretur primam personam produci, quod est contra Sanctos, quia non est producta. 12. Rejicitur primo.

Item, sequerentur quatuor personæ in divinis, nam hic Deus distingueretur a Patre, ut producens a producto, quia producit se, et multa alia sequerentur, quæ forte possent solvi a sic ponente; quia tamen isti videntur nimis abstrahere essentiam, quia secundum *esse* et *agere*, quæ abstractio videtur esse mendax : Secundo.

Ideo dico aliter, quod scilicet essentia in ratione principii formalis determinat sibi proprietatem primæ personæ, non principii formalis informantis, quia nunquam tale principium in suo genere principiandi principiat, nisi principium productivum præintelligatur principiare in suo genere, scilicet effective uniens formam materiæ informabili; et ita si 13. Resolutio propria. Formaliter informans necessario prærequirit informans effective.

essentia divina esset forma informans, oporteret dare aliquid in divinis prius essentia, quod informaret effective, quod est impossibile. Determinat igitur sibi essentia proprietatem personæ primæ, quasi in ratione principii formalis, non informantis, sed dantis *esse* eo modo quo quidditas dicitur forma respectu sui suppositi, quia eo modo se habet essentia ad proprietates personales, quomodo quidditas se habet respectu proprietatis individualis. Et sicut quidditas in creaturis primitate immediationis determinat se ad unum suppositum primum, in quo primo existit, et cui prius dat *esse*, sic essentia divina primitate immediationis determinat sibi proprietatem primæ personæ, cum qua facit primum suppositum in divinis.

Sicut se habet quidditas ad proprietatem singularem, ita essentia divina ad personalem.

14\. Sed si quæratur quomodo natura communicabilis pluribus suppositis communicet, et determinet sibi primum eorum ? respondeo, omnis quidditas communicabilis est. Sed si quidditas sit creata, non omnino primo, sed per aliquid aliud a se determinatur ad esse in supposito primo, secundo et tertio, quia realiter dividitur in eis, et secundum aliud *esse* est in uno et aliis. Sed quidditas increata omnino improducta communicabilis pluribus sine sui divisione, determinat se primo ad primam subsistentiam, et mediante illa ad secundam subsistentiam et tertiam ; nec determinatur per aliquam proprietatem personalem, quia non est materia, nec quasi materia, sed ut actus infinitus determinando sibi primam proprietatem dat sibi *esse* et *subsistere*, vel substantiam primæ personæ, et sic quodam ordine originis determinat sibi proprietatem secundæ personæ et tertiæ, et etiam subsistit in eis, ut dictum est.

Aliud dubium expeditur.

Quare quidditas increata non alio determinatur ad plura supposita sicut creata.

Ad primum principale dico, quod essentia divina determinat sibi determinatione opposita indeterminationi contingentiæ et contradictionis, omnem proprietatem ad intra, sive sit essentialis, sive personalis ; sed determinatione immediationis tantum determinat sibi proprietatem personæ primæ; sed quando aliquid isto modo sibi determinat, non oportet quod in quocumque fuerit, in illo illud sibi determinet, ut quasi formaliter sit in illo. Exemplum, si Sol immediatius sibi determinet in agendo productionem plantæ, quam alicujus alterius effectus, non oportet quod in quocumque producto ab eo mediate producat plantam ; igitur a simili, si essentia determinat sibi proprietatem primæ personæ, non oportet quod in quolibet supposito eam sibi sic determinet, sicut est in prima persona, quia tamen illam proprietatem primam sibi necessario determinat, ideo oportet quod in quocumque fuerit, quod in illo habeat illam proprietatem, licet non habeat illam ut constitutivam illius ; et ita in Filio essentia habet paternitatem eo modo, quo quælibet persona in alia est per circuminsessionem. 15.

Ad primum principale.

Exemplum.

Quomodo essentia in quolibet supposito quamlibet retinet proprietatem.

Ad secundum dico quod essentia determinans sibi unam relationem, vel unam proprietatem suppositi unius, non potest stare cum opposita relatione, in eodem supposito, quia determinans sibi eam dat sibi *esse* et *subsistere*, et determinans sibi oppositam proprieta-

Ad secundum.

tem, dat sibi aliam subsistentiam, et aliam rationem suppositi ex fœcunditate sua. Stans tamen cum illa relatione compatitur disparatam relationem in eodem supposito aliquam, sed non omnem, sicut dictum est *distinctione* 11. * nec tamen illæ plures proprietates, quibus quodam ordine originis se communicat, sunt actus informantes essentiam, sed potius e converso, quia sicut una forma quodammodo illimitata informaret plures materias, vel plures partes alterius rationis, ut anima intellectiva manum et pedem, quibus dat *esse* vitale, sic essentia divina ex illimitatione sua, se habet ad plures proprietates, quæ subsistunt in ea, sed non æque primo primitate originis, fundat tales relationes, quia sic destrueretur origo, quoniam si persona producta originetur a prima, necessario ponitur quod una est prior alia, quia nihil oritur a se. De hoc dictum est alias.

* q. 2. n. 8.

Ad tertium.

Ad tertium de relationibus oppositis, dico quod æque primo fundantur in essentia, excludendo prioritatem naturæ seu essentiæ, sive sibi invicem, sed non excludendo prioritatem originis; imo necessario, si sint relationes originis, ibi est prioritas unius respectu alterius, quæ primo determinatur ad fundamentum tanquam omnino illi immediatum, ut patet ex dictis.

QUÆSTIO IV.

Utrum tantum sint quinque notiones?

D. Thom. I. *p. q.* 32. *art.* 3. D. Bonavent. *hîc q.* 4. Tarantasien. *q* 2. Brulefer. *q.* 4.

1. Varia acceptio notionis.

Quarto et ultimo quæritur sine argumentis : *Utrum tantum sint quinque notiones* ? Respondeo, ex quo notio ex ratione sua significat per modum innotescendi aliud, secundum quod diversimode *notio* solet accipi. Accipitur enim uno modo pro actuali notitia objecti intelligibilis, ut pro conceptu formato, quem habemus de Deo in intellectu nostro ; et de isto modo innotescendi non quærit quæstio. Alio modo accipitur pro ratione innotescendi aliud, quod proprie significat illud quo aliqua persona est cognoscibilis ex parte sua, et sic est persona noscibilis dupliciter : Uno modo quantum ad ea, quæ sibi conveniunt ex parte essentiæ, et sic omnes proprietates essentiales, ut perfectiones simpliciter, possunt dici notiones, sicut patet per Damascenum *c. quarto*, ubi inquirit notitiam Dei per hujusmodi proprietates. Alio modo persona est noscibilis secundum illa, quæ sibi conveniunt ex parte proprietatis personalis, et hoc adhuc contingit dupliciter : Uno modo formaliter et intrinsece, sicut suppositum in creaturis cognoscitur per quidditatem specificam ; et alio modo accidentaliter et quasi extrinsece, sicut cognoscitur per accidentia, quæ consequuntur quidditatem specificam.

Persona noscibilis essentialiter et notionaliter. Damasc.

Notionaliter dupliciter.

Primo modo, si accipiatur *notio* pro ratione formali et intrinseca in- 2.

Varie statuitur numerus notionum.

notescendi personam in divinis, sunt tantum tres notiones, sicut sunt tres proprietates personales, quia quælibet persona tantum una proprietate formali constituitur intrinsece et formaliter in *esse* formali. Si autem accipitur *notio* secundo modo, pro eo quod est ratio innotescendi aliquid, quasi accidentaliter et quasi extrinsece, hoc erit dupliciter : Uno modo, quasi ratio innotescendi prima constitutionis personæ; alio modo, quasi ratio innotescendi, sicut sequens constitutionem personæ. Si primo modo, sic essentia, ut ex cujus fœcunditate oriuntur proprietates constitutivæ personarum, potest dici notio, quia essentia divina quasi in ratione causæ est intellectui divino ratio innotescendi personam, et etiam aliquo modo intellectui nostro, quia ex duplici fœcunditate essentiæ ad communicandum se, scilicet per modum intellectus et voluntatis, cognoscimus Filium et Spiritum sanctum. Si autem accipiatur *notio* pro ratione innotescendi personam per modum proprietatis consequentis constitutionem ejus, sic non ponuntur nisi duæ notiones communiter, una sequens constitutionem Patris, quia Patrem consequitur non esse ab alio, ut innascibilitas ; et alia communis Patri et Filio, quasi eis adventitia, ut spiratio activa. Patet igitur quod distinguendo notiones, tanquam proprietates personales ab essentialibus et essentia, quod tantum sunt quinque, videlicet tres constitutivæ, et duæ quasi adventitiæ.

Noscibilitas quasi accidentalis duplex.

Essentia primo modo dicitur notio.

Secundo modo innascibilis et spiratio activa.

Concludit quinque notiones.

SCHOLIUM.

Resolutio quæstionis est, esse tres notiones quasi intrinsecas, scilicet relationes, quibus personæ constituuntur, et duas quasi extrinsecas, quæ sequuntur personas constitutas, et sunt ingenitum et spiratio activa. De inspirabilitate an sit notio, videtur velle quod non, nec tamen est ullum periculum, si plures notiones admittas, quia ab initio non admittebantur quinque notiones, sed postea admissæ sunt. Vide Doctorem in Oxon. d. 28. q. 2. n. 9. Bargius in Scotum, ibi ponit novem notiones, Mayron. ponit tantum tres, Occham quatuor. Quidam recentiores censurant graviter ponentes plures quinque notionibus, sed male fundati. D. Thom. supra art. 4. docet licere aliter opinari de numero notionum, si nihil inde indirecte sequatur contra aliqua quæ sunt fidei.

Dubium.

Sed hîc est dubium, quare *inspirabilitas* non est communis notio Patri et Filio, sicut *innascibilitas* est communis notio Patri et Spiritui sancto ?

3.

An inspirabilitas sit notio ?

Ad hoc etiam respondeo, sicut responsum est de ista ad tertium argumentum primæ quæstionis, qua quæritur : *Utrum ingenitum sit proprietas Patris* * ? Tenendo igitur secundum communem opinionem, quod tantum sunt quinque notiones, potest dici quod *inspirativitas* non est notio.

* In Oxon. hîc q. 2. n. 9.

Discrimen inter innascibilitatem et inspirabilitatem.

Ad quod intelligendum, est sciendum, quod differenter se habent *innascibilitas* ad Patrem, et ad ejus *esse* personale, et *inspirativitas* ad Patrem et Filium, quo viso videbitur in proposito, quare *inspirativitas* non sit notio Patris et Filii, sicut *innascibilitas* est proprietas et notio Patris; *innascibilitas* enim in Patre sequitur ejus proprietatem positivam, qua Pater est Pater in *esse* personali ; sed *inspirativitas* in Patre et Filio præcedit

spirationem activam in eis, quia sicut in prima persona constituta per relationem ejus ad secundam, prius est ordo ejus ad secundam, quam negatio originis ad prius, ut *supra* dictum est *, sic in personis relatio non constituens eas in ordine ad personam, ab eis procedentem, prius dicit negationem originis consequentem suas proprietates constitutivas, quam dicat ordinem ad personam ab eis procedentem; quia sicut unumquodque prius est illud quod est, positive per aliquod positivum, quam negatio alicujus sibi conveniat, quia negatio propria non convenit nisi per affirmationem, ut dictum est, sic unumquodque prius habet negationem propriam consequentem suam propriam quidditatem, quam aliquem respectum communem, qui consequitur suam propriam quidditatem; sicut patet in exemplo in ordine essentiarum, quia sicut essentia prima prius est hæc essentia, sic negatio originis ad præcedens prior est in illa essentia, quam respectus ejus ad sequens; et ideo licet *ingenitum* sequatur proprietatem constitutivam Patris, qua Pater est Pater, et ita conceditur ejus notio negativa, *inspirativitas* tamen prius consequitur Patrem et Filium in *esse* personali constitutos, quam eis conveniat spiratio activa respectu Spiritus sancti. Et sicut Pater paternitate constituitur, et ideo prius intelligitur Pater quam ingenitus, ita Pater et Filius prius intelliguntur Pater et Filius, quam spirent, quia spiratione activa non constituuntur in *esse* personali; et ideo

* Supra hic q. 2. n. 6. et seqq.

Innascibilitas consequitur paternitatem, inspirabilitas vero præcedit spirationem activam.

prius intelliguntur non spirabiles vel inspirabiles quam spirantes, nam si, per impossibile, Spiritus sanctus non procederet a Filio, esset utique spirabilis, et nullo modo spirans. Similiter si nec Pater nec Filius spirarent per impossibile, essent inspirabiles, et tamen spiratio activa non conveniret eis.

Est igitur in eis prius inspirativitas, quam spiratio activa, quia si posterius conveniret eis inspirativitas quam spiratio activa, cum posterius non possit manere destructo primo, sequitur quod non essent inspirabiles nisi spirarent, quod est impossibile. Sicut igitur prima essentia, quæ non constituitur in *esse* per relationem ad sequens, prius habet respectum negativum ad præcedens, quam positivum ad sequens, sic persona constituta in *esse*, non per relationem ad personam procedentem ab eis, sed per alias, quibus essent sufficienter constitutæ sine illa ut patuit *, *distinct.* 13. prius habent respectum negativum ad illam, ut inspirabilitatem, quam respectum affirmativum ad eam, ut spirationem activam. 4.

* q. un. n. 6.

Ex hoc sequitur propositum, quod inspirativitas non est notio, quia universaliter, quando unum oppositorum est proprietas pertinens ad dignitatem, oppositum non pertinet ad dignitatem; et e converso, quando unum non est pertinens ad dignitatem, suum oppositum pertinebit ad dignitatem; modo ita est quod procedere ab alio in communi sumptum non est dignitatis, imo indignitatis in creaturis; ergo suum oppositum nullo modo, scilicet procedere ab alio. Sed esse a se, 5.

Quare inspirabilitas non sit notio Patris et Filii sicut innascibilitas Patris.

quod importatur per *ingenitum* et *innascibilitatem* in Patre, erit dignitatis, et ratione dignitatis, quam importat, potest esse notio ipsius ; e converso autem quia procedere per modum voluntatis a Filio est dignitatis in Spiritu sancto, et per consequens oppositum non sic procedere, quod significatur per *inspirabilitatem*, sit non dignitatis, sed indignitatis, ideo non potest esse notio in Patre et Filio.

6. Objectio. Sed dices, sicut procedere per modum voluntatis est dignitatis, et est notio, et suum oppositum, ut non sic procedere, est indignitatis, et non notio ; igitur procedere per modum intellectus et naturæ, quod significatur per *nascibilitatem*, erit notio pertinens ad dignitatem, et suum oppositum, quod significatur per *innascibilitatem*, nullo modo erit pertinens ad dignitatem, nec notio, quod est contra prædicta.

Solutio. Dicendum quod innascibilitas, prout opponitur processioni filii[1] per generationem, non est notio, ut conclusum est, nec importat dignitatem, quia sic convenit Spiritui sancto, et non est notio Patris ; sed si accipiatur non solum ut negat Filium nasci per generationem, sed prout negat omnem modum essendi ab alio, sic est notio Patris, et importat dignitatem. Unde innascibilitas uno modo opponitur omni processioni ab alio, et sic est notio Patris ad dignitatem ejus pertinens, et suum oppositum non est notio, nec dignitas, scilicet esse ab alio in communi. Alio modo opponitur non omni processioni, sed processioni tali, ut processione per generationem, solum habendo aliam processionem, et sic convenit Spiritui sancto, et ideo sic non est notio, nec aliquid dignitatis, quia suum oppositum est notio, et dignitatis in Filio ; patet igitur ad illam dubitationem, quod *inspirativitas* non est notio, etc.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum eodem sit ratio principii in divinis personaliter, notionaliter et essentialiter ?

Alensis I. p. q. 70. *m.* I. D. Thom. I. *p. q.* 36. *art.* 4. *et hic quæst.* I. *art.* 2. D. Bonavent. *art.* I. *q.* 2. Richard. *q.* 2. Durand. *q.* I. Capreol. *q.* I. Gabr. *q.* I. *art.* 2. Doctor *hic q. unica.* Suarez I. *p. tract.* 3. *l.* 10. *c.* 6.

1. Arg. primum negativum. Circa distinctionem XXIX. quæritur : *Utrum principium uniformiter accipiatur in divinis pro principio essentialiter et notionaliter sive personaliter ?* Dicit quod non, Magister in littera, qui dicit quod nullum principium multitudinem facit ad sensuum intelligentiam.

Secundum. Item, principiare essentialiter ut creare, et ad extra et ad intra personaliter, ut generare, et notionaliter, ut spirare, non est ejusdem rationis, ut patet ex terminis ; principiare etiam ad extra, quod est causare, est tantum respectus rationis ; principiare vero personaliter, ut generare, sive notionaliter, ut spirare, est relatio realis ; ens autem reale et ens rationis non sunt ejusdem rationis. Consequentia patet, quia si actus non sunt ejusdem rationis, nec potentia, vel principium eorum, est ejusdem rationis.

Tertium. Item, relativa rationis multiplicantur ; si igitur unum relativorum sit multiplex, et reliquum ; sed principiatum essentialiter, personaliter et notionaliter est multiplex, patet ex terminis ut creatura, Filius et Spiritus sanctus, nec principiatum est unius rationis in eis ; igitur, etc.

2. Argum. affirmativum. Contra, illa determinantia, quæ non impediunt unitatem conceptus minus communis, non impediunt unitatem conceptus magis communis. Sed ista determinantia principiare, scilicet in eadem natura, vel in alia, non impediunt naturam conceptus causæ, quod est inferius ad principium 5, *Metaphys. cap.* I. Aristot. quia principium sequitur ad causam, et non e converso ; igitur ista determinantia ut principiare in eadem natura, quod est principiare ad intra personaliter vel notionaliter, et in alia natura ad extra, quod est principiare essentialiter, non impedient unitatem conceptus principii. Minor patet, nam a causa univoca, cujus est causare in eadem natura, et a causa æquivoca, cujus est causare vel principiare in alia natura, abstrahitur unus conceptus causæ, et unius rationis in utroque.

3. Explicatur titulus quæstionis. Hic posset distingui de principio principiante, mediante formali ratione principiandi, et formali principio principiandi. Quomodo principium cadit in ratione potentiæ vel dispositionis ; est enim potentia principium quo potens. Sed sic non intendit quærere quæstio, nec sic

loquitur Magister in littera hîc, quia de principio personaliter dicto, et notionaliter, quo producitur Filius et Spiritus sanctus, dictum est prius ; de principio essentialiter dicto respectu creaturæ, dicetur *infra libro secundo*.

SCHOLIUM.

Per principium essentiale intelligit Doctor principium ad extra, per personale et notionale, principia ad intra. Primum dicit relationem tantum rationis ad principiata, alia duo realem. Et Doctor ut problema hîc docet, rationem principii esse his communem, univoce, vel non esse, et magis inclinat quod sit univoca, esto ea quibus convenit, sint partim realia, partim rationis entia. Et mihi hæc pars magis conformis videtur rationibus Scoti in Oxoniens. I. d. 3. q. 2. num. 6. et q. 3. num. 9. et d. 8. q. 3. a num. 4. maxime illi rationi, intellectus certus de uno, et dubius de diversis rebus, habet conceptum, de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius, quæ ratio currit de univocatione entis ad reale, et rationis, sicut et ad Deum et ad creaturas, saltem quarto univocationis modo ; et sic tenet Nicolaus Bonetus Metaph. cap. 6. probatque ex illa ratione Scoti ; et Bargius hîc fatetur Scotum in hoc esse semper problematicum, quia variis locis varie de hoc loquitur. Respondet ad rationes suadentes hanc univocationem in Prædicament. q. 4. Met. q. 1.

4. Status quæstionis. Est igitur intentio hujus quæstionis, an principium, ut dicitur de principio essentialiter dicto, et notionaliter, sit unius rationis, et univoce dicatur de principio sic diversimode accepto ?

Circa quod declarandum, sunt duo videnda, sicut duo ponuntur in titulo quæstionis : Primum, utrum sit ejusdem rationis, prout dicitur de principio personaliter et notionaliter dicto. Secundum, an sit ejusdem rationis, prout dicitur de principio essentiali ad extra, et de principio notionali ad intra.

Quantum ad primum, dicendum est consequenter ad ea, quæ supra dicta sunt *dist.* 25. * quod a principio personaliter et notionaliter dicto, potest abstrahi communis conceptus principii essentialis principio utrique, et est communis non solum communitate rei, ut conceptus Dei, sed etiam communitate rationis, et primæ intentionis, ut persona, nec propter hoc est variabile, ut ibi declaratum est. Sicut enim a proprietatibus personalibus potest abstrahi conceptus communis relationis, et a productionibus per modum naturæ et voluntatis, conceptus communis productionis, de quo potest esse aliquis certus, ignorando hanc productionem et illam ; quia possum esse certus unam personam esse ab alia, nesciendo tamen qua productione speciali sit ab ea, ut an generatione vel spiratione, et a propriis productionibus potest abstrahi communis conceptus producentis vel principii, cujus est producere, unius quidem rationis principio personaliter et notionaliter accepto ; scio enim aliquam personam esse principium alterius, ut primam personam, nec tamen scio eam principium personale vel notionale, et ideo hoc nomen unius rationis est in utroque.

* q. 2. n. 5.

Resolutio prima. A principio notionaliter et personaliter dicto potest abstrahi conceptus communis unicus.

5. Resolutio secunda problematica. Quantum ad secundum membrum, magis dubito an principium dicatur secundum unam rationem de principio essentiali et ad extra ; et de principio personali et notionali ad intra, quia principium sic et sic dictum non videtur variari, nisi penes producere in eadem natura, vel alia natura* ; ista autem determinantia non videntur variare uni-

tatem conceptus, ut supra argutum est. Sed ex alia parte cum nihil sit commune univocum primæ intentionis ejusdem rationis enti reali et enti rationis, quod distrahit rationem entis, quia est ens diminutum 9. *Met. text. com.* 7. et cum principiare ad intra personaliter et notionaliter dicat respectum realem, quia est ad terminos realiter distinctos, et principiare ad extra, ut creare, tantum dicat respectum rationis, non videtur principium sic et sic dictum esse unius rationis. Ideo si dicatur quod relatio rationis non est in genere Relationis, posset dici consequenter quod ei et relationi reali non est aliquis conceptus communis primæ intentionis, nisi sit conceptus generis generalissimi; et si iste conceptus non sit communis relationi rationis, et relationi reali, quia illud quod est secundum *quid* tale, non habet eamdem rationem cum eo, quod est simpliciter tale, et hoc inquantum illud est secundum *quid* tale, et non simpliciter tale : quod addo propter rationem sanitatis quæ dicitur de urina, et animali, de uno secundum *quid*, et de alio simpliciter, tamen secundum aliquam rationem potest aliquid unius rationis dici de eis. Patet, utrumque est qualitas, nam color in urina, licet secundum *quid* sit sanitas, quia tantum respicit sanitatem secundum *quid*, simpliciter tamen est qualitas. Sed inquantum color in urina est sanitas secundum *quid*, non est ejusdem rationis dictum de ea, et sanitate in animali, quia illud est simpliciter tale ; relatio enim rationis cum sit secundum *quid* tale, et relatio, quia per

An conceptus entis sit univocus enti reali et rationis. Aristot.

actus intellectus referentis quod est diminutum, videtur quod nullus sit conceptus communis principio essentialiter dicto, et personaliter, sive notionaliter dicto.

Si vero dicatur quod relatio rationis sit simpliciter in genere, quia respectus non habent esse simpliciter in genere, nisi secundum *esse* essentiæ, quia tunc prædicationes essentiales in genere non essent veræ, nisi prædicata actualiter existerent in re extra, et tunc hæc esset falsa, si non esset actualiter existens homo, *homo est animal*, quod est falsum, quia significatum nominis non cadit re cadente ; humanitas enim tantum est humanitas. Hæc enim est vera, et tamen secundum Philosophum 6. *Metaphysicæ* abstrahit ab omnimodo esse, etc. demonstrationes etiam non essent, nisi de rebus existentibus, nec scientiæ, et tunc destructa re, vel non existente in re, ut rosa, impossibile esset habere scientiam vel demonstrationem de ea, quæ omnia sunt falsa. 6,

Aristot.

Scientia est incorruptibilis.

Coordinatio igitur rerum in genere est secundum quod de eis potest haberi aliquis conceptus illius generis, sive in re existant, sive non ; igitur cum relatio rationis possit habere conceptum quidditativum relationis, sicut relatio realis, nec differunt in conceptu, sed tantum in re, et existentia, videtur quod conceptus principii essentialiter et personaliter vel notionaliter, sint ejusdem rationis. Quod autem relatio rationis sit simpliciter in genere, patet si illa opinio de numero ultimo, posita supra *distinct.* 24. * est vera, scilicet quod

An relatio rationis sit simpliciter in genere.

* q. unica a n. 23.

Aristot.

numerus secundum rationem ejus formalem, sit ab anima, et unitas ejus, quia extra animam, non habet aliam unitatem, quam aggregationis ut hoc, hoc, hoc, sicut dicit Philosophus 8. *Metaphysicorum, c.* 5. de numero extra animam ; et constat quod numerus est vera species Quantitatis, et sic genus Quantitatis descendit in magnitudinem ut speciem et ens reale, et in multitudinem ut speciem et ens rationis ; igitur non repugnat enti rationis quod sit in genere ; sed hoc tamquam dubium dimitto.

7. Ad primum argumentum. Ad primam rationem in oppositum dico, quod si sustinetur principium esse unius rationis secundum quod dicitur de principio essentialiter et personaliter, potest dici quod Magister propter multiplicem intelligentiam *principii*, intelligit speciales modos *principii* contentos sub principio in communi, quod non est inconveniens, hoc dimitto sicut dubium. Assero tamen quod principio notionaliter et personaliter dicto est hoc nomen commune, et ejusdem rationis in eis, licet principium notionale sit alterius rationis a principio personali, quia sicut in creaturis a duabus speciebus alterius rationis, ut homine et asino, potest abstrahi communis conceptus generis et ejusdem rationis, sic a generatione et spiratione, quæ sunt alterius rationis secundum proprias rationes eorum, potest aliquod commune ejusdem rationis abstrahi, et univoce de eis dici ; ita est de hoc nomine *principium*, quod potest abstrahi a principio notionali et personali, et esse unius rationis, licet illa a quibus abstrahitur sint alterius rationis secundum eorum proprias rationes.

Per hoc patet ad secundum, quando dicitur quod principium non est unius rationis in divinis, ut generare et spirare, verum est secundum rationes earum speciales principaliter, tamen in communi, quod abstrahitur ab utroque est unius rationis. Et cum dicitur, relationi rationis et reali nihil est commune univocum, concedo secundum unam opinionem prædictam. Et ideo *principium* non dicitur univoce de principio essentialiter et notionaliter dicto, dicitur tamen univoce de principio personaliter et notionaliter dicto, quia utrumque dicit relationem realem. 8. Ad secundum juxt. unam opinionem.

Secundum aliam opinionem potest dici, quod dicitur secundum eamdem rationem de principio essentialiter et notionaliter, et quod relationi rationis et reali convenit univoce conceptus generis generalissimi, ut dictum est. Juxta aliam.

Ad tertium dico, quod principiatum in communi non est multiplex, sed simpliciter unius rationis, dictæ de omnibus principiatis, sicut *producere* dicitur de *generare et spirare*. 9. Ad tertium.

Ad probationem dico quod licet absoluta, super quæ fundantur relationes principiorum, sint alterius rationis, tamen ab ipsis relationibus sic fundatis potest abstrahi conceptus communis unius rationis, sicut licet res diversorum generum sint sicut primo diversorum in entitate, potest tamen abstrahi ab eis vel a relationibus fundatis in eis, conceptus unus realis unius rationis, sic in proposito. Ad probationem.

10. Responde-tur secundum aliam opinionem.

Aliter potest dici secundum aliam opinionem, quod licet principiata illa sint diversæ rationis quantum ad rationes eorum proprias, conveniunt tamen in ratione communi abstracta ab eis.

Ad argumentum affirmativum.

Si autem tenetur quod relatio rationis non sit per se in genere, potest dici ad primum in oppositum, quod non est consequentia ab inferiori ad superius secundum aliquem unum conceptum, quia *principium* est æquivocum, secundum quod dicitur de principio essentiali et notionali, et non dicit conceptum aliquem; verumtamen hoc primo dicit plura, sicut hoc nomen *canis*.

Ad secundum dico quod sicut causare, producere vel principiare in eadem natura, vel alia, quæ sunt diversa determinantia, quantum est ex parte illorum, non variant conceptum causæ ad causatum, et ideo illa determinantia non impediunt unitatem conceptus ejusdem rationis; in proposito tamen, licet ista determinantia in eadem, vel alia natura, non impediant unitatem conceptus, illa tamen quæ dantur intelligi per determinantia in eadem, ut relatio realis, quæ est ad productum vel principiatum in eadem natura, et relatio rationis quæ est ad principiatum in alia natura, bene impediunt unitatem conceptus, quia relationi reali et rationis non est aliquis conceptus unius et ejusdem rationis communis, quia licet posset abstrahi unus conceptus univocus a Deo ut creatura, non tamen a re rationis et re reali, quia conceptus abstractus a Deo et creatura esset ex utraque parte realis, et sic ejusdem rationis; non sic ab ente reali et rationis, quia ex una parte esset realis, et ex alia rationis tantum. Major enim et prior est divisio entis in ens reale et rationis, quam in ens creatum et increatum, quia ens reale, ut unum membrum alterius divisionis est commune utrique membro secundæ divisionis, ut enti creato et increato, quia utrumque est ens reale, et sic patet disparitas.

Quare non sit univocus conceptus enti reali et rationis sicut Deo et creaturæ.

Prior est divisio entis in reale et rationis quam in increatum et creatum.

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum relatio nova creaturæ ad Deum, necessario coexigat relationem novam Dei ad creaturam ?

Alens. I *part. q.* 5. *m.* 4 *art.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 13. *art.* 4. D. Bonavent. *hic art.* 3. *q.* 2. Richard. *q.* 3. 4 Durand *q.* 5. Henric. *quodl.* 7 *q.* 1. *et quodl* 9. *q.* 1. Doctor *in Oxon. q.* 1. *et* 2. *et* 5. *Metaph. q.* 12. *et* 8. *Phys. q.* 3. Suarez I. *part. tract.* I. *l.* 1. *c.* 9.

1. Arg. primum affirmativum. Circa distinctionem trigesimam quæritur, *utrum relatio nova creaturæ ad Deum necessario coexigat novam relationem in Deo ad ipsam?* August. Quod sic, Augustinus 5. *de Trin. c.* 16. vult quod sicut non potest esse servus quin habeat dominum, ita nec dominus quin habeat servum. Sed si nulla relatio nova esset in Deo ad servitutem novam, in creatura posset esse servus sine domino, quod est inconveniens.

Secundum. Item, illius novitas non repugnat Deo, cujus novitas non ponit mutationem in eo, quia non negatur novitas in eo, nisi propter mutationem in eo, cui advenit de novo, secundum Augustinum ubi prius : *Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum cœpit esse pretium, neque cum dicitur pignus, et si quæ sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura, vel forma, qua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de illa incommutabili substantia Dei debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur.* Hæc ille.

Item, relativa sunt simul natura ; igitur si relatio nova in creatura non arguat novam in Deo, relatio creaturæ erit æterna, vel non erit simul, quia novum et æternum non sunt simul. 2. Tertium

Contra, quod de novo inest alicui, potest dici fieri illud ; ergo si de nove inesset Deo aliqua relatio, posset de novo dici fieri illud ; hoc est inconveniens, quia non fit aliquid de novo quod prius non fuit, nisi ab aliquo efficiente et mutante illud; sed nulla mutatio in Deo potest esse. Item, quidquid dicitur de Deo, est Deus ; ergo quidquid dicitur de Deo est æternum ; non ergo novum. Item, nihil æternum est temporale ; ergo nec e contra igitur, etc. Argum. negativum

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor quæstionem per tria dicta. Primum, in creatura est relatio nova ad Deum, quia fundamentum novum. Secundum, hæc non coexigit relationem novam in Deo ; non realem, de quo quæstione sequenti ; nec rationis, quia non posset fieri per intellectum divinum sine mutatione, qua transiret de contradictorio in contradictorium ; de quo vide Scotum in Oxoniens. quæst. 2. num. 11. Tertium, Deus sub

ratione absoluta terminat respectum creaturæ. Hanc rationem universaliter de termino relationis ponit ibidem num. 10. et d. 28. quæst. 3. et d. 35. et 43. Oppositum hujus habet in universalibus q. 15. ad ultim. et in prædicament. q. 25. sed standum iis quæ in Theologia habet, quia posteriora. Vide Bargium hîc § *hoc etiam*, quia alia via incedit.

3. Resolutio

Respondeo ad quæstionem tria declarando circa ipsam. Primo, quod in creatura ad Deum est aliqua relatio nova. Secundo, quod hæc non exigit aliquam relationem novam in Deo ad ipsam. Tertio, sub qua ratione Deus terminat relationem novam creaturæ ad ipsum.

In creatura est relatio nova ad Deum. Probatur.

Primum probo sic, quia quandocumque fundamentum est novum, si secundum illud fundamentum sit relatio ad terminum, necessario relatio est nova, quia posito fundamento novo dependente ad terminum, necessario ponitur relatio nova ; sed cum aliquod creatur, fundamentum est novum, aliter nihil esset novum in rebus, et manifestum est creaturam secundum rem fundamenti referri ad terminum producentem, quia necessario ad terminum dependet ; igitur illa relatio, qua refertur, est nova.

Secunda.

Item, creatio passiva est nova; sed creatio passiva non dicit nisi relationem vel formam, quam necessario consequitur nova relatio. Nec potest intelligi creatio passiva nova nisi cum respectu ad creantem ; igitur creaturæ ad Deum est aliqua relatio nova in creatura.

Relatio nova creaturæ non exigit relationem novam in Deo. Probatur primo.

Secundum principale, similiter quod relatio nova creaturæ ad Deum non coexigat novam relationem ex parte Dei, probatur, quia si sic, aut igitur realem, aut rationis ? Non realem, ut probabitur in sequenti quæstione, ne fiat circulus.

Probatur etiam statim sic : Impossibile est relationem realem advenire de novo alicui omnino simplici, nisi totum sit novum, quia simplex est illud quod nihil habet novum aut mixtum ; igitur impossibile est relationem novam realem advenire Deo, nisi in ipso esset aliqua novitas, et per consequens mutatio.

Secundo.

Nec relatio nova in creaturis necessario coexigit relationem rationis novam ex parte Dei, quia aut illa relatio rationis causaretur in Deo per actum intellectus increati, quia impossibile est esse, vel intelligere transitum a contradictorio in contradictorium sine mutatione. Sed si intellectus divinus comparando se ad creaturam novam causaret in se relationem rationis novam, intelligeret se sub contradictorio illius, quod prius intellexit ; igitur esset mutatus. Nec ista relatio nova est causata in Deo per actum intellectus creati, ut patet, quia si primo creasset aliquid habens intellectum, ut Angelum, vel animam, tale prius refertur ad Deum, vel potuit referri, quam comparaverit se ad ipsum causando in Deo relationem.

Dices, si in Deo nulla posset esse relatio nova causata per actum intellectus sui, nec aliquis intellectus creatus posset esse, qui causaret, non posset Deus intelligere se creantem, sed tantum intelligeret creatum ; hanc objectionem cum sua solutione quære alibi. * In Oxon. q. 2. n. 12.

5. Deus sub ratione absoluta ter-

Quantum ad tertium articulum, dico quod Deus sub ratione mere absoluta terminat relationem novam

minat relationem creaturæ. Probatur primo.

creaturæ ad ipsum. Quod probo dupliciter, primo sic : Relatio creaturæ ad Deum est secundum tertium modum relativorum, qui est per modum mensuræ et mensurati, et hoc modo terminat mensura relationem mensurati ad ipsam, sub ratione mere absoluta, quia secundum Philosophum 5. *Metaphys. c.* 15. in hoc differt iste modus ab aliis duobus primis, quod est ibi relatio mutua in utroque extremorum. In hoc autem tertio modo unum non dicitur ad alterum, nisi quia alterum est ejus, ut scibile non refertur ad scientiam, nisi quia scitum refertur ad scibile ; in scibili igitur secundum quod terminat relationem scientiæ, non est relatio rei, nec rationis; ergo nec in Deo ad novam creaturam erit nova relatio rationis, quia secundum non mutuitatém Dei ad suum correlativum distinguitur a duobus primis modis relativorum, et non secundum relationem rationis, ut post patebit. Hoc etiam probatur aliter in pede quæstionis alibi * de actu et potentia.

Aristot.

Mensura terminat relationem mensurati sub ratione mere absoluta, et quare.

* ubi supra n. 19.

Ad primum principale.

6. Ad primum in oppositum dico, quod non potest esse nova relatio in uno extremo, nisi sit nova in alio, quando sunt relationes mutuæ in secundo modo, vel primo modo relativorum ; creatura autem refertur ad Deum relatione de tertio modo tantum ; sed quando relationes non sunt mutuæ, non potest esse appellatio novæ relationis, nisi sit relatio nova in creatura; et ideo non potest Deus nova appellatione denominari Dominus, nisi incipiat relatio servitutis nova in creatura.

Ad secundum. An pretio de novo appretiato adveniat nova relatio et quomodo.

Ad secundum dico, quod nulla nova relatio, nec realis, nec rationis, advenit nummo, cum de novo fit pretium alicujus appretiati, sed tamen est novitas istius relationis, quæ importatur per pretium et appretiatum voluntatibus communicantibus et utentibus nummo pro pretio ; igitur terminat relationem pretii sub ratione omnino absoluta ; appellatione tamen relativa denominatur unum, et aliud a voluntate, et intellectu utente hoc pro pretio, et illo pro appretiato ; sed in Deo non est aliqua relatio nova ad creaturam novam, nec rei, nec rationis, sed tantum nova relationis appellatio per intellectum creatum comparantem ipsum ad creaturam ; et licet Deus non terminet relationem novam creaturæ ad ipsum per aliquam relationem novam in ipso ad creaturam, in ipso tamen est duplex relatio æterna respectu creaturæ : Una relatio respectu creaturæ, ut intelligitur producibilis ab æterno, et possibilis. Alia, ut intelligitur jam producta in *esse* actuali ; et sicut ratione potentiæ, et ratione actus sunt duo objecta, ita et duo actus intelligendi idem sub diversa ratione, et ita duæ relationes secundum rationem. De hoc quære alibi * arguendo contra primam opinionem.

* ubi supra n. 9 10.

Ad tertium.

Ad tertium respondetur quod relativa primi et secundi modi, sive relationes mutæ, sunt simul natura, non autem relativa tertii modi, sive relationes non mutuæ.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

Utrum identitas, æqualitas et similitudo in divinis dicantur secundum substantiam, vel secundum relationem?

Alens. I. *p. q.* 54. *m.* I. *art.* I. 2. D. Thom. I. *p. q.* 42. *art* I. D. Bonav. *hic art.* I. *q.* 2. 3. Richard. *art.* I. *q.* I. 2. Durand. *q.* I. Capr. *q.* I. Henr. *quodl.* 54. Doctor *in Oxon. q. unic. et d.* 19. *q* I. *et quodl.* 6. *art.* 2. Suar. I. *p. tract.* 3. *l.* 4 *c* 15.

1. Argumentum primum. Circa distinctionem XXXI quæro: *Utrum identitas, æqualitas et similitudo in divinis dicantur secundum substantiam, vel secundum relationem?* Quod secundum substantiam, videtur. August. Augustinus 5. de Trin. c. 3. et 6. et 7. *Quærimus secundum quid sit Patri Filius æqualis natura? non secundum hoc, quod ad Patrem dicitur Filius, est æqualis; restat igitur ut secundum illud, quod a se dicitur, sit ei æqualis; et infert, igitur secundum substantiam est ei æqualis.*

Secundum. August. Item 5. de Trin. c. 11. *Eo magnus quo Deus,* et 7. de Trin. c. 3. *Eo sapiens quo Deus*; ubi ergo manet in Deo magnitudo et sapientia, ut sic possunt fundare relationes similitudinis et æqualitatis, et sic æqualitas et similitudo in divinis non dicuntur secundum relationem, sed secundum substantiam.

2. Argumentum pro opposito. Contra quidquid dicitur secundum substantiam in divinis de singulis, dicitur secundum substantiam in singulari tantum, et non plurificatur in eis secundum Augustinum 5. *de Trin. c.* 10. Sed tres personæ sunt tres æquales, tres similes; igitur non secundum substantiam, sed secundum relationem. August.

Responsio removetur. Athanas. Si dicas, quod non dicuntur tres æquales, sed tres coæquales, sicut dicitur in Symbolo Athanasii, hoc nihil est, quia coæqualitas aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem? Si secundum substantiam, igitur non plurificatur in divinis, ut prius. Si secundum relationem, aut ergo secundum relationem ad intra, aut secundum relationem ad extra; quod non convenit, quia personæ divinæ non sunt coæquales ad extra, quia sequitur, sunt coæquales ad extra; ergo æquales ad extra. Si dicatur secundum relationem ad intra, igitur sunt æquales ad intra inter se, et habetur propositum. Unde ly *co* apposita, cum dicitur *coæquales,* denotat associationem extremorum in æqualitate, et relationem æqualitatis terminari ad extrema intrinseca inter se. Coæqualitas quid.

QUÆSTIO II.

Utrum identitas, similitudo et æqualitas in divinis sint relationes reales?

Vide Doctores quæst. antecedenti.

Secundo quæro juxta hoc: 3.

Argumentum primum. *Utrum identitas, similitudo et æqualitas in divinis sint relationes reales?* Quod non, quia inter eadem extrema secundum idem fundamentum non possunt esse distinctæ relationes reales, quia relationes non dependent realiter ab aliis ut causis quam ab istis ; et ideo non videntur distingui realiter, nisi vel a fundamentis vel extremis, vel utrisque simul. Sed relationes reales originis fundantur immediate super essentiam, et relationes communes, ut æqualitas et similitudo, et sunt istæ et illæ inter eadem extrema, quia intrinseca ; igitur istæ et illæ non distinguuntur realiter. Et constat quod aliquo modo distinguuntur, quia relationes communes sunt communicabiles ; igitur tantum distinguuntur ratione.

Secundum. Item, si essent reales, quælibet haberet aliam realem sibi oppositam ; sed plures reales oppositas esse in eodem supposito est impossibile, quia qua ratione una relatio realis cum essentia constitueret suppositum, pari ratione et alia.

4. Tertium. Aristot. Item, 10. *c.* 4. *Metaphys.* dicit Philosophus quod *æquale opponitur magno et parvo, sicut negatio utriusque*, quia quod nec est magnum nec parvum respectu alicujus, illud est sibi æquale ; igitur non dicit relationem positivam, sed tantum privativam ; igitur non relationem realem, sed tantum rationis.

Ratio opposita. August. Contra, Augustinus contra Maximinum lib. 3. c. 13. *Pater non est major Filio, quia æqualem Filium sibi genuit :* igitur æqualitas est inter Patrem et Filium ex natura rei, quæ eodem modo est in eis.

Et secundum Hilarium 3. de Trin. *Similitudo et æqualitas sibi ipsi non est, sed alicujus ad se ;* igitur similitudo et æqualitas sunt relationes reales, et inter extrema distantia realiter. Hilar.

QUÆSTIO III.

Utrum sit alia æqualitas in Patre et Filio?

Vide Doctores citatos quæst. 1.

5. Arg. primum negativum. Tertio juxta hoc quæro : *Utrum sit alia æqualitas in Patre et Filio ?* Quod non, quia forma ejusdem speciei non plurificatur, nisi per materiam, quia secundum Philosophum 8. Metaphys. c. 8. *In separatis a materia, idem est quod quid est, cum eo cujus est ;* idem est igitur quidditas, et habens quidditatem, hoc est, in separatis a materia omnis forma et quidditas est de se *hæc*, et implurificabilis ; quodlibet autem in divinis est sine materia ; igitur quodlibet est implurificabile ; igitur æqualitas non potest ibi esse plurificabilis ; quare, etc. Aristot.

Secundum. Item, quando efficiens est unius rationis, et unum numero et materia, sive susceptivum vel receptivum, similiter effectus causatus erit necessario unus numero et unius rationis. Hoc patet per Philosophum 7. *Metaph.* qui vult quod effectus numquam varietur, nisi propter alterum istorum. Illud autem quod in proposito habet ra- Aristot.

tionem efficientis est de se unius rationis, et unum numero, ut essentia, quæ est fundamentum a quo originantur istæ relationes communes. Similiter quod habet rationem receptivi relationum communium est unius rationis, et de se *hoc*, ut magnitudo, vel virtus et perfectio, nam similitudo et æqualitas attenditur in personis secundum magnitudinem ; igitur tantum erit una æqualitas, et una similitudo in personis.

6. Tertium. Item, tantum una est paternitas in divinis ; igitur tantum erit ibi una æqualitas. Antecedens patet, consequentia probatur : Paternitas est tantum una, quia adæquat suum fundamentum ; igitur similiter si æqualitas sit relatio realis, similiter æquabitur suo fundamento ; igitur tantum una erit æqualitas.

Arg. primum pro parte affirmativa Quid relatio. Contra, omnis relatio respicit terminum seu correlativum distinctum, ut distinctum. Patet ex ejus definitione, *cujus esse est ad aliud distinctum se habere.* Sed in omnibus relationibus mutuis unum relativorum respicit suum correlativum sub ratione relationis ad ipsum, aliter non referretur mutuo ; igitur respicit ipsum ut distinctum relatione ab ipso. Non est autem distinctum ab eo relatione per relationem, qua refertur ad illud ; igitur per relationem aliam æqualitas et similitudo sunt relationes mutuæ, quia sicut Pater est æqualis Filio et Spiritui sancto, sic Filius et Spiritus sanctus sunt æquales Patri, non eadem æqualitate, igitur alia ; quare, etc.

7. Item, omnis relatio mutua habet distinctam relationem in relato ab illa in qua refertur ad ipsum ; tum quia ipsum est distinctum, ad quod refertur ; tum quia omnis talis relatio, sive rei, sive rationis, habet oppositionem ad illud ad quod refertur ; nihil enim distinguitur a seipso, nec opponitur sibiipsi primo; igitur est alia æqualitas Patris ad Filium, et e converso. Secundum.

Item, relatio sufficienter intelligitur habere *esse* in unico supposito ; ergo per eam non refertur aliud suppositum ad ipsum, quia impossibile est aliquid denominare per aliud formaliter, nisi sit forma ejus ; igitur cum Pater sit æqualis Filio, et e converso, alia erit æqualitas, qua refertur Pater ad Filium, et alia qua refertur Filius ad Patrem. Tertium.

SCHOLIUM I.

Ad primam quæstionem resolvit quod identitas, æqualitas et similitudo dicuntur secundum substantiam secundo modo dicendi per se, sed secundum relationem primo modo dicendi per se ; et explicat exemplis, concordans sic dicta Magistri et Augustini.

Ad primam quæstionem dico, quod circa eam non sunt opiniones, et quod *secundum substantiam* potest intelligi dupliciter. Nam secundum Philosophum 5. *Metaphys.* secundum quod *toties dicitur, quoties causa secundum quam ;* igitur potest esse nota causalitatis et perseitatis in propositione respectu inhærentiæ prædicati dupliciter, vel perseitatis. Primo modo, ut cum dicitur, *homo secundum quod homo est animal, vel rationalis* ; vel *simile secundum quod* 8. Resolutio primæ quæstionis. Aristot.

simile dicitur secundum relationem; est enim per se primo modo, quia in sua ratione quidditativa dicit substantiam vel relationem. Et sic distinguit Augustinus 5. de Trin. c. 4. quod *quædam nomina dicta de Deo dicuntur secundum substantiam, et quædam secundum relationem,* quia isto modo omnis relatio, sive communis, sive propria, sive rei, sive rationis, in hoc quod non potest intelligi sine respectu et habitudine ad alterum, statim exprimit suo nomine et essentialiter habitudinem relativam. Si autem *secundum quod* notet perseitatem propositionis secundo modo per se, ut, *homo secundum quod homo est risibilis*, ubi notatur in subjecto causalitas inhærentiæ prædicati, sic concedendum est Patrem esse æqualem Filio secundum substantiam, et e contra similiter, quia tunc nota causalitatis denotat suum determinabile, ut substantiam esse causam inhærentiæ passionis illius, vel essentialitatis ad subjectum. Et hoc est verum, quia essentialis substantia indivisa est, et quasi fundamentum relationum communium est quasi causa eorum, quia oriuntur ab ipsa; et ideo secundum quod est essentia in Patre, fundatur relatio æqualitatis ad Filium, et e converso in Filio relatio æqualitatis ad Patrem; vere ergo potest uterque dici æqualis alteri secundum substantiam. Essentia autem ut omnino una in Patre et Filio et Spiritu sancto est fundamentum æqualitatis unius personæ ad aliam, et ideo quilibet dicitur æqualis alteri secundum substantiam.

August.

Quomodo qualitas dicitur secundum substantiam et secundum relationem.

9\. Exemplificatur.

Istud patet exemplo in creaturis, ubi denotatur relationem inesse supposito, et denominare ipsum per fundamentum, et etiam denominare ipsum per formalem rationem relationis. Dicimus enim quandoque quod Socrates est similis Platoni secundum albedinem, quæ est fundamentum relationis similitudinis; et hæc est vera secundo modo per se, quia albedo, quæ est fundamentum similitudinis, est causa, quia similitudo inest suppositis; nisi enim essent albi, vel aliquo modo æquales, non essent similes. Dicimus etiam quod Socrates est secundum similitudinem similis Platoni; et hæc est vera per se primo modo, quia ibi denominatur suppositum tale non secundum fundamentum, sed formaliter secundum formalem rationem ejus; sic in proposito.

10\. Reconciliantur dicta Magistri.

Ex dictis patet quomodo possent dicta Magistri salvari in ista distinctione, qui ponit æqualitatem et similitudinem dici secundum relationem, et tamen secundum substantiam, ut Pater sit æqualis Filio non tantum secundum relationem et formaliter, sed etiam secundum substantiam et fundamentum. Et quod dicit *istam æqualitatem scilicet, et similitudinem relative dici,* verum est formaliter, et primo modo per se; sic primo modo Pater est æqualis Filio secundum æqualitatem, et similiter Pater secundum substantiam est æqualis Filio secundo modo per se et fundamentaliter, et secundum hoc etiam est verum dictum Magistri *in fine primi capi-*

tuli hujus distinctionis, quod *æqualitas Patris et Filii non est notio vel relatio*, scilicet fundamentaliter, sed vere unitas et identitas; non enim est una æqualitas in Filio, nisi ratione unitatis essentiæ, quæ est fundamentum æqualitatis in omnibus.

11. Ad primum argumentum primæ quæstionis. Per hoc patet ad primam auctoritatem Augustini, quod Filius non est æqualis Patri, secundum quod ad Patrem, id est, secundum illam relationem originis, qua refertur ad Patrem, vel secundum filiationem; nec primo modo, nec secundo, quia sic tantum secundum similitudinem est ei Filius, est tamen sibi æqualis secundum æqualitatem primo modo, et est sibi æqualis secundum substantiam secundo modo per se, quia substantia vel essentia est fundamentum illius æqualitatis in eis.

Ad secundum. Ad secundum, cum dicitur quod magnitudo et æqualitas non manent in divinis, sed transeunt, et ideo ut sic non possunt esse fundamentum æqualitatis et similitudinis, dico quod manent ibi ut transcendentia sunt, secundum suas rationes formales, et tamen transeunt secundum unam identitatem in substantiam, sive in essentiam, et secundum quod manent, possunt fundare relationes reales.

12. Dubium. Sed hîc est dubium, cum enim essentia sit fundamentum relationis originis, ut paternitatis, filiationis et processionis, sicut et relationis communis, quare non potest dici quod Pater Deitate est Pater, vel secundum Deitatem est Pater, sicut dicitur secundum Deitatem vel substantiam est æqualis Filio. Si enim hæc sit concedenda: Pater secundum essentiam est æqualis Filio, quia essentia est fundamentum æqualitatis et similitudinis, et talium relationum communium, cum essentia æque immediate et primo fundet relationes originis, videtur pari ratione concedendum quod Pater secundum essentiam vel Deitatem est Pater Filii, sicut secundum Deitatem est æqualis Filio, quod est contra Augustinum 5. de Trin. c. 6. *Non eo Pater, quo dicitur æqualis Filio.* August.

13. Solvitur. Respondeo, in creaturis suppositum potest referri secundum rationem fundamenti relationis, ut homo dicitur similis secundum albedinem, quia albedo est fundamentum similitudinis, et hoc ideo, quia relatio in creaturis est forma actuans et informans ipsum, ut sit immediata ratio supposito receptiva relationis; et ideo denominatur suppositum a relatione per naturam fundamenti actu facti fundamentum, et quia est immediatum receptivum relationis, et non ipsum suppositum, cujusmodi fundamentum est superficies respectu albedinis, et albedo respectu similitudinis. Sed relatio originis non comparatur ad essentiam ut actus, vel forma informans, vel perficiens ipsam ut potentiam immediatius receptivam alicujus perfectionis, quia est infinita, et ideo suppositum non denominatur a tali relatione, nec per se primo modo, nec secundo modo per naturam fundamenti, quia nullum actum recipere potest, quo sit perfectius vel immediatius fundamentum talium relationum. Verumtamen ali-

Cur Pater non dicatur secundum Deitatem Pater sicut dicitur æqualis.

qua ratio specialis subest, quare suppositum denominetur a relatione communi per naturam fundamenti, ut dicatur quod sit Pater Filii, quia essentia secundum rationem unitatis præcise, inquantum scilicet est una in tribus, est fundamentum omnium relationum æqualitatis, similitudinis et identitatis ; non sic inquantum una, vel secundum rationem unitatis præcise fundat relationes originis, sed secundum rationem absolutam et præcisissimam deitatis ; dicitur enim esse æqualis Pater Filio secundum essentiam per hoc quod essentia ut una, est proximum fundamentum relationis æqualitatis in eis.

Non autem dicitur esse Pater secundum deitatem, quia deitas ut una, non est ratio fundandi paternitatem, ita quod unitas sit relatio fundandi, et ideo non est similis huic.

SCHOLIUM II.

Ad secundam quæstionem ponit sententiam Gandavensis negantis has relationes esse reales, quia essentia non est distincta in personis, sed una et eadem. Refutatur primo, quia relationes reales originis fundantur in eadem essentia ; ergo et communes a fortiori, quia hæ fundantur super *unum*, illæ non. Secundo, quæ fundantur in qualitate ut distincta, non requirunt unitatem quantitatis ; ergo fundata in essentia ut una non requirunt divisibilitatem. Tertio, si non datur identitas realis, nec diversitas. Alias rationes vide in Oxon. hîc per totum, et fusius quodl. 6.

14. Resolutio secundæ quæstionis secundum Gandavensem.

Ad secundam quæstionem dicunt quidam quod istæ relationes communes non sunt relationes reales, quia ad hoc quod aliqua æqualitas sit realis relatio, requirit distinctas magnitudines, super quas fundetur et commensuretur in eis, ita ut in eis sint realiter bis acceptæ. Quære Gandavensem *in summa*. Non est autem nisi una magnitudo in divinis personis, et ideo secundum illam non potest esse relatio realis inter illas.

Rejicitur primo.

Contra relationes originis fundantur in essentia, et non ut bis accipitur ; ergo eodem modo in proposito. Antecedens patet, quia aliter relationes originis plurificarentur, et essent plura ejusdem rationis, quod est falsum, quia essentia realis ibi est tanquam unica, et non potest ex se bis accipi realiter, quia una est realiter. Sed si bis accipitur ad fundandum relationes originis, hoc erit per intellectum utentem uno ut duobus ; et talis relatio necessario est relatio rationis, cujus extrema sunt tantum ex actu intellectus, ut patet *ex* 5. *Metaph.* de relatione identitatis. Aristot.

15. Prima probatio consequentiæ Relationes originis fundantur in eodem ergo et communes.

Consequentiam probo dupliciter : Primo sic, quæ fundantur in *uno*, secundum quod *unum*, non requirunt majorem distinctionem inter se, quam quæ fundantur in *uno*, et tamen non secundum quod *unum*, subjectum videtur includere prædicatum, sed relationes communes fundantur in essentia divina, inquantum est una, ita quod unitas est ratio proxima fundandi eas ; relationes autem originis fundantur in essentia divina, quæ est una, ita quod unitas non sit ratio proxima fundandi eas, sicut est respectu relationum communium ; ergo non majorem difficultatem requirunt in fundamento suo relationes communes quam relationes originis. Si ergo relationes originis, non obstante quod

sunt reales, fundantur in eadem essentia, semel et non bis accepta, multo magis relationes communes, et si sint reales, fundantur in essentia una semel, et non bis accepta.

16. Secunda ratio ad hominem. Aliter probatur ista consequentia sic: Secundum eumdem Doctorem oppositæ relationes originis ideo fundantur in eadem essentia simpliciter, seu semel, et non bis accepta, quia est infinita; sed relationes communes magis fundantur in ea sub propria ratione infinitatis quam relationes oppositæ originis; ergo relationes originis majorem difficultatem requirunt a parte ejus. Probatio assumpti, nam essentia ut est *quid*, et pelagus infinitæ substantiæ, est fundamentum relationis identitatis. Item, sub ratione magnitudinis vel quantitatis virtualis, quæ est infinitas ejus, est fundamentum relationis æqualitatis; non sic autem fundantur in ea relationes originis.

17. Secundo. Item, relationes distinctas secundum speciem fundari super quantitatem, non requirunt in fundamento distinctionem oppositam unitati. Patet de relationibus excessi et excedentis, quæ fundantur super unum fundamentum in quantitate, et de toto et parte; ergo multo fortius in proposito, quia relationes ejusdem speciei, cujusmodi sunt relationes communes, et æquiparantiæ, non requirunt in fundamento distinctionem oppositam unitati, cum sint relationes de modo unius.

18. Tertio. Item, hoc simpliciter patet de relatione identitatis, nam perfecta identitas potest esse in entibus ex natura rei; igitur identitas personarum divinarum, cum sit perfectissima, est relatio realis ex natura rei; sed perfecta identitas non est sine unitate fundamenti. Major probatur, quia quandocumque extremum imperfectius et ignobilius potest esse in entibus ex natura rei, potest etiam esse perfectius; patet 10. *Met.* Sed inæqualitas quæ est quid minus perfectum æqualitate, potest esse in entibus ex natura rei, quia secundum Augustinum *de quantitate animæ, cap.* 9. æqualitas etiam inquantum relatio inæqualitati jure præponitur; ergo multo magis perfecta æqualitas invenitur in rebus ex natura rei, et non nisi inter personas divinas, quia est realis, et in eodem fundamento. In creaturis autem nihil est sibi idem, nisi diminute, per actum scilicet intellectus, et non relatione reali, quia ibi non est sufficiens distinctio extremorum, quia non realis; nec ipsum ad aliud est reale propter defectum unitatis fundamenti. Et ideo in creaturis nunquam est perfecta identitas, nisi secundum *quid*, quia altera istarum conditionum perfectæ identitatis, quæ est in Deo, deficit ibi, quia vel non est unitas fundamenti, sicut est in individuis diversis ejusdem speciei, vel ejusdem generis; vel non est distinctio realis extremorum, sed tantum per actum rationis utentis uno pro duobus. Perfecta ergo et vera identitas est in personis divinis ex natura extremorum.

August.

Quare in creaturis non est perfecta identitas.

Item, quarto sic: Si posset esse unum et idem fundamentum numero in duobus suppositis creatis, verum esset dicere quod inter ea esset vera et realis identitas, nam si duæ substantiæ, vel duo colores essent in eadem quantitate, licet una post aliam, vere et realiter esset una 19, Quarto.

Duæ substantiæ sub eadem quantitate essent æquales realiter.

æqualis alteri, et sine opere intellectus; quod patet, nam si quantitas subito separata a substantia panis in Sacramento, statim post afficeretur alia substantia panis, vere et realiter esset substantia æqualis alteri, quæ præfuit. Similiter si albedo esset in duabus superficiebus, vere essent realiter similes, vel si duo colores in eadem quantitate essent, vere essent realiter æquales. Similiter anima est animans dextram manum et sinistram; ergo hæc manus est similis illi, inquantum animata; et oppositum dicere videtur includere contradictionem; ergo cum in personis divinis sit eadem essentia ex natura rei, et eadem quantitas virtualis, et eadem perfectio ex natura rei, erit perfecta identitas, perfecta etiam æqualitas et similitudo in eis ex natura rei.

20. Quinto. Item, quod dicit opinio ista, quia duæ magnitudines, inter quas est æqualitas in divinis, non possunt esse æquales, nisi præintelligantur commensuratæ, non intelligo, nam quæro quid intelligat per istam commensurationem? aut aliquid dictum ad se, aut ad aliud? Non aliquid ad se, quia tunc illa commensuratio nihil esset formaliter, nisi illæ magnitudines, et ita dicere quod oportet illas magnitudines commensurari, priusquam habeatur ratio æqualitatis, est dicere magnitudines prius esse magnitudines, quam inter illas sit æqualitas.

21. Item, si ista commensuratio dicat relationem, aut primi, aut secundi, aut tertii modi. Non tertii modi, quia dicit relationem mutuam inter commensurata. Nec secundi modi per modum activi et passivi, quia una magnitudo non agit in aliam, cum qua commensuratur, nec etiam patitur ab alia. Si autem commensuratio dicit relationem primi modi, aut ergo per modum numeri excedentis et excessi, et ita destruet æqualitatem, quia extrema sunt formaliter inæqualia; aut per modum unius, et tunc est ipsa æqualitas. Et si hoc, aut ergo eadem relatio cum æqualitate, aut alia, et per modum unius? Si primo modo, ergo æqualitas, et per consequens, aut esset æqualitas æqualitatis in infinitum; aut ipsa commensuratio inter magnitudines non est nisi æqualitas earum.

Et si tunc accipias, quod ipsa requirit distinctas magnitudines, petis principium, nec est tunc aliud dicere æqualitatem requirere distinctas magnitudines; sed tunc petitur conclusio in præmissa.

Aliter dicit antiquior Doctor, quod æqualitas non est relatio realis, quia æqualitas secundum ipsum, dicit essentiam et relationem; cum ergo quodlibet in divinis sit essentia, vel relatio realis, si æqualitas sit ibi relatio realis, aut ratione relationis, aut ratione essentiæ? Non ratione essentiæ, quia æqualitas importat distinctionem; et si esset relatio realis propter essentiam, essentia distingueretur in personis. Nec ratione relationis, quia relatio non est realis ut comparatur ad essentiam, sed transit in eam; ergo sequitur quod tantum sit relatio rationis, et ita de relationibus communibus aliis. 22. Sententia alterius.

Sed ista deductio fallit secundum fallaciam consequentis, tacet enim unam propositionem, quæ faceret Rejicitur.

deductionem bonam; sed illa assumpta et expressa est simpliciter falsa, licet enim in divinis non sit nisi essentia et relatio, ibi tamen est suppositum habens utrumque, quod præcise neutrum eorum est, et ideo licet essentia non referatur, nec relatio, ipsum tamen ex ipsis constitutum realiter refertur relatione communi ad aliud suppositum; unde peccat ratio ab insufficienti deductione.

23. Resolutio quæstionis secundæ. Relationes communes sunt reales. Ostenditur primum juxta opinionem unius Antiqui Doctoris.

Respondeo ergo ad quæstionem: Identitas, similitudo et æqualitas sunt verissimæ relationes in Deo. Et ne hoc videatur novum, est opinio quæ dicit quod *æquale* et *inæquale* sunt quædam passiones quantitatis, et sic quantitas est duplex scilicet molis et virtutis; quantitas autem virtutis summe reperitur in Deo, quia infinitas, ideo secundum illam potest esse in eo æqualitas; et sicut infinitas virtutis est in Deo, et non tantum per actum intellectus, sic et æqualitas, quæ est passio consequens ex natura rei illam quidditatem, est ibi realiter, et non tantum per actum rationis.

Secundo. Ad inæqualitatem requiritur distinctio formæ et suppositorum, ad æqualitatem vero tantum suppositorum.

Item in eadem quæstione, respondendo ad ultimum argumentum de fundamento æqualitatis, quod videtur includere diversitatem, dicit quod ad inæqualitatem requiritur distinctio formæ, et distinctio suppositorum. Sed ad æqualitatem requiritur diversitas suppositorum, quia nihil est sibi æquale, sed non diversitas formæ, sed unitas formæ. Quod autem in creaturis ad æqualitatem et hujusmodi cum distinctione suppositorum requiritur distinctio formæ in eis, hoc est ex imperfectione et limitatione illius formæ; et ideo sequitur quod in inferioribus non est perfecta æqualitas, nec similitudo, nec identitas, sed tantum in Deo, ubi fundamentum istorum est infinitum.

Item, *distinctione* 31. *q.* 1. *in pede quæstionis* dicit idem Doctor, quod cum in divinis sit unitas et pluralitas positive, et duo faciant similitudinem et æqualitatem, necesse est hoc positive accipi in divinis; ergo tunc cum ex natura rei in divinis sit unitas et pluralitas, et hæc faciant similitudinem et æqualitatem, necesse videtur similitudinem et æqualitatem ex natura rei esse in divinis. 24. Tertio.

Item, in pede quæstionis secundæ ejusdem distinctionis, dicit quod hæc nomina *similitudo* et *æqualitas* dicunt respectus suppositorum distinctorum convenientium in aliquo uno, ita quod relatio vel respectus dicit formalem rationem causæ. Sed unitas essentiæ et pluralitas suppositorum habent rationem causæ, et ideo dicuntur proprie secundum relationem, causaliter autem vel fundamentaliter secundum substantiam. Vult ergo iste Doctor quod relationes communes sint reales, cum oriantur secundum eum, quasi causaliter ex unitate fundamenti, et distinctione suppositorum, et non causantur per actum intellectus. Quarto.

Nec intelligit quod ista nomina dicant tantum relationem rationis, quia *distinctione* 24. *q.* 3. *in pede quæstionis, et in responsione ad secundum argumentum*, ubi quærit qualis sit relatio Dei ad creaturam ex tempore, dicit quod Dei ad creaturam non est relatio ex tem- 25.

pore, nisi secundum modum intelligendi, et ita dicit, quod ista nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, dicunt substantiam secundum rem, sed dicunt relationem non absolute, sed secundum modum intelligendi; omnem autem relationem, quam concedit simpliciter esse in Deo ad intra, et non secundum istam determinationem secundum modum intelligendi, ponit realem esse. Quare cum æqualitas et hujusmodi relationes communes sint ibi secundum eum, et non secundum istam determinationem, scilicet *secundum modum intelligendi*, seu *per modum intellectus*, videtur quod secundum intentionem ejus sint reales, nam ibi distinguit relationem realem contra relationem secundum modum.

SCHOLIUM III.

Probat solidissime ex tribus conditionibus juxta Philosophum requisitis ad relationem realem, istas relationes identitatis, æqualitatis, et similitudinis, in Deo esse reales, quia fundamentum et terminus sunt realia, extrema realiter existunt, et distinguuntur, et oriuntur ex natura rei, sine ulla intellectus operatione. De his agit latissime in Oxon. hic per totum, et quodl. 6. art. 2.

26. Declarat præcedentem opinionem quam approbat. Tres conditiones relationis realis exponuntur. Hanc ergo opinionem tenendo, declaro quædam circa eam. Primo, quæ requiruntur ad relationem realem? Ubi sciendum quod tria necessario requiruntur ad hoc quod relatio sit realis. Primum ad hoc quod sit relatio realis, requiritur quod suppositum sit relatum realiter, et sit illud in quo habeat rationem, quam consequitur ex fundamento.

Secundum quod requirit, est terminus formalis, ad quem referatur. Tertium quod requirit, est formalis ratio terminandi eam; et ubi hæc tria sunt ex natura rei, ibi necessaria est relatio realis. Requiritur ergo quod tria sint, distinctio scilicet suppositorum relatorum, realitas rationis fundandi et terminandi, et quod oriatur habitudo et relatio in ipsis extremis ex natura rei.

Illa ergo relatio est realis, quæ habet extrema distincta ex natura rei, et ideo relatio identitatis unius ad se non est relatio realis. Item, rationem terminandi realem, et ideo entis ad non ens non est relatio realis, et ideo contradictio non est relatio realis. 27.

Tertium oritur ex natura extremorum ex natura rei, non ex consideratione intellectus, et ideo Dei ad creaturam non est relatio realis ex parte Dei; ex parte vero creaturæ sic, quia ex natura rei dependet ad Deum.

Omnes istæ conditiones inveniuntur in relationibus communibus in divinis, etc. Assumptum probatur, nam relata secundum æqualitatem sunt supposita distincta, et prius constituta secundum relationes originis, quam referantur secundum istas relationes communes; relationes vero communes non constituunt personas distinctas. Unde mirabile videtur quod relationes originis concedantur ab aliquibus reales propter distinctionem suppositorum, et non relationes communes, cum illæ magis supponant distincta, quam relationes originis. Omnes istas conditiones convenire relationibus communibus in divinis probat primo.

28. Secundo. Secunda etiam conditio relationis realis est, quia essentia sub ratione magnitudinis et fundamenti realis,

est fundamentum æqualitatis in personis; unde unitas infinitatis et magnitudinis fundat et terminat istam relationem ex natura rei; ergo et infinitas. Antecedens patet de se, quia aliter personæ non essent distinctæ, nisi tantum per actum intellectus considerantis, quia cum talis consideratio communis sit omnibus, quia est essentiale, Filius non esset magis Filius quam Pater, nec e converso in se. Consequentia patet, quia ex hoc dicitur essentia esse infinita per se, quia ipsa existens fundat tres relationes subsistentes et tres personas.

Infinitas fundat et terminat has relationes ex natura rei.

Consequentia probatur primo.

29. Secundo probatur illa consequentia sic: Deus est beatus ex natura rei, et non per negotiationem intellectus; est autem beatus videndo et diligendo illam essentiam intuitive, sicut est in se ex natura rei. Non autem beatificat illa essentia intellectum vel voluntatem Dei, nisi sub ratione infinitatis, ut probatum est distinctione de *frui*; ergo et sub ratione, qua existit ibi realiter ex natura rei, quia aliter, ut per actum intellectus non habet *esse*, nisi diminutum; ergo, etc.

Secundo.

Tertio sic, *esse* competit essentiæ ex natura rei; ergo et infinitas. Consequentia probatur per Damascenum lib. I. Orthod. fidei c. 12. *Essentia Dei pelagus est infinitum omnium perfectionum in divinis.* Antecedens patet, quia si *esse*, quod pertinet ad actum primum, non est ibi ex natura rei, nihil est ibi, nec essentia, nec natura.

Tertio. Damasc.

30. Quarto sic: Nam absoluta essentia creata non potest intelligi nisi sub certo gradu aliquo entitatis et perfectionis; ergo Deus intelligendo essentiam divinam, aut intelligit sub gradu entitatis et perfectionis finito aut infinito. Non finito, patet, quia tunc non esset Deus; ergo infinito; ergo infinitas magnitudinis, quæ est fundamentum et terminus relationis æqualitatis et aliarum communium, est ibi ex natura rei.

Quarto.

Dices quod magnitudo secundum suam formalem rationem transit in essentiam, et non manet sic, et ideo non potest secundum suam rationem formalem, ut distinguitur ab essentia, fundare istam relationem realem. 31.

Instantia.

Respondeo et dico quod magnitudo illa, quæ fundat æqualitatem, manet et transit in identitatem realem cum essentia, et non facit compositionem cum ea; manet autem secundum rationem formalem, qua formaliter distinguitur ab essentia ex natura rei, quia si definiretur, non caderet quantitas virtutis in ejus definitione; multo magis magnitudo virtutis divinæ, quæ est fundamentum æqualitatis et aliarum relationum communium, transit et manet, ut dictum est.

Solutio.

Magnitudo transit identice in essentiam, et formaliter manet.

Sic ergo patet quod fundamentum æqualitatis relationis realis est reale. Terminus etiam est realis, quia persona divina, et ratio terminandi, quia unitas magnitudinis est in termino, et persona est ex natura rei, ut prius dictum est. Extrema etiam alterius relationis æqualitatis, ut personæ divinæ sunt distinctæ ex natura rei, ipsis et fundamento realiter positis, sequitur relatio æqualitatis ex natura rei. 32.

Per idem patet quod relatio identitatis sit ibi ex natura rei; relatio, inquam, identitatis unius personæ

ad aliam, nam ibi extrema sunt supposita realiter distincta, et fundamentum, scilicet unitas essentiæ, est ibi realiter in pluribus suppositis. Similiter ratio terminandi est realis, quia existens in utroque extremo ; ergo, etc.

33. Replica removetur. Damasc. Si dicas, quod unitas est immediatum fundamentum identitatis, non essentia, adhuc habetur propositum, quia secundum Damascenum, lib. 8. cap. 9. *Unitas distinctorum suppositorum in creaturis est unitas secundum rationem*, quia ex consideratione intellectus. Sed unitas in divinis est communis et realis ; fundamentum ergo identitatis, sive sit ipsa essentia, sive unitas ejus, semper erit reale.

Probatur tertio quoad tertiam conditionem. August. Tertia conditio, scilicet quod ista relatio oritur ex natura extremorum, patet per Augustinum *contra Faustum, lib.* 3. *c.* 24. et ponitur 24. *dist.* 8. arguendo ad oppositam partem quæstionis. De fundamento relationis similitudinis, si sit reale, patebit *in distinctione attributorum.*

34. Ad primum argumentum secundæ quæstionis. Ad rationem cum arguitur quod inter eadem extrema secundum idem fundamentum non possunt esse relationes plures reales, falsum est in creaturis, quia ignis generans ignem refertur ad illum relatione de secundo modo, inquantum iste est generans, et ille genitus ; refertur etiam ad illum relatione de primo modo unius, quia sibi similis vel æqualis, et tamen fundamentum utriusque est unum et idem, ut calor, qui est principium agendi et assimilandi.

Replica. Dices quod fundamentum non in se, seu sub ratione unitatis, est fundamentum relationis generantis et geniti, sed sub ratione potentiæ activæ. Hoc non aufert propositum, quia semper fundamentum absolutum est unum. Solutio.

Hoc eodem modo posset dici quod relationis essentia divina est fundamentum sub una ratione realiter, et sic de aliis, et multo magis potest hoc dici in divinis, quia ibi est essentia infinita, infinitas habens perfectiones, sub quibus posset fundare diversas relationes, quam de essentiis creatis formaliter limitatis. Potius in divinis unum fundamentum plures fundat relationes reales quam in creatis.

Ad secundam rationem dico, quod nec oppositæ relationes originis possunt fundari in eodem fundamento. Sed cum infers quod quælibet talis cum essentia constitueret personam, cum sit incommunicabilis, nego consequentiam, quia relatio originis primo adveniens essentiæ constituit personam incommunicabilem ; et ideo quæcumque sibi secundo adveniens, sive sit communicabilis, sive incommunicabilis, nihil facit ad constitutionem ipsius personæ ; quia si faceret, idem bis constitueretur et produceretur, et simul esset et simul non esset, et utroque vel altero eorum destructo, nihilominus esset. In Patre enim licet ingenitum sit relatio realis, et spiratio activa in Patre, posito quod non communicaretur Filio, similiter esset relatio realis, et forte incommunicabilis, tamen neutra constitueret, quia adveniunt supposito jam in *esse* personali constituto per relationem originis priorem. 35. Ad secundum. Quare essentia divina cum relatione communi non constituat personam.

Super hoc tamen est dubium, quare relationes originis sunt priores quam communes, cum omnes fundentur in essentia inquantum Dubium cur relationes originis prius pullulant quam com-

[...]munes. [V]ide d. 28. [e]t 26. pro [o]pinione 3. et 5. Met.

una, et sunt magis abstractæ, ut dicitur, quam aliæ originis, quæ non sic fundantur.

36. Ad tertium. Aristot.

Ad auctoritatem Philosophi dico quod *æquale* importat istam duplicem negationem ad aliquid majus et aliquid minus, sicut dicit Philosophus, sed non præcise, sed tamen dicit aliquid positivum medium inter illa, cui competit illa duplex negatio. Ideo Philosophus 10. *Metaph. text.* 19. postquam descripsit ea per illam duplicem negationem ad majus et ad minus, dicit : *Est autem medium per negationem illarum, ut fuscum inter album et nigrum.* Unde relationes communes ut sic, describuntur per duplicem negationem ; non sunt tamen relationes rationis, quia non tantum sunt negationes ea quæ sunt entia rationis.

Et sic potest concedi quod Pater est æqualis sibi, quia nec major, nec minor se, et sic potest salvari Magister in littera, qui videtur dicere quod *æquale* vel *inæquale* tantum dicunt privationem. Ut autem stricte accipitur pro medio positivo, cui accidit ista duplex negatio ad majus et minus, sicut habitui virtutis moralis accidit negatio extremorum, sic est relatio realis secundum quam una persona in divinis est æqualis alteri realiter.

37. [R]esolutio [te]rtiæ quæstionis.

Ad quæstionem tertiam dico quod sive æqualitas, et aliæ relationes communes sint reales sive rationis, quod plurificantur in personis divinis, et etiam in creaturis, ita quod si sit relatio, alia est æqualitas, qua Pater refertur ad Filium, et alia qua Filius refertur ad Patrem, quia sunt relationes mutuæ. Relatio autem mutua coexigit aliquam relationem in extremo suo correspondentem, non eamdem, qua refertur ad aliud, quia unum referri ad aliud, et quod aliud non refertur ad ipsum, pertinet ad tertium modum relativorum, ubi non est relatio mutua ; relatio enim mutua necessario est ad terminum relativum ; nihil autem terminat seipsum relative ; ergo necessario erunt duæ relationes in duobus extremis.

[Re]lationes [co]mmunes [plu]rificantur in personis.

Eodem etiam modo, si sint relationes rationis, tamen adhuc distinguuntur in extremis, quia licet ut sic, nihil habeant esse nisi secundum *quid*, tamen sicut habent entitatem, ita et oppositionem relativam relationis mutuæ. Sed impossibile est in quacumque entitate, quod eadem res sibi ipsi opponatur secundum formalem rationem entitatis ejus, quia idem secundum quod idem, sibiipsi non opponitur ; ergo oportet necessario in extremis mutuo relatis esse aliam relationem, secundum quam ad invicem dicuntur talia.

Sed tunc est difficultas quare relationes originis non plurificantur secundum unam rationem, ut sint plures paternitates, vel filiationes, et tamen relationes communes unius rationis plurificantur, quia jam dictum est plures esse æqualitates ibi ; dictum etiam est superius quod in divinis quidquid est unius rationis, est de se *hoc*. 38. Dubium. Cur relationes originis non plurificantur.

Respondeo, nihil in divinis potest plurificari ad certam pluralitatem, nisi præexigat aliqua alterius rationis, per quæ plurificetur, quia nihil ex se plurificatur ad certam pluralitatem ; ergo nihil unius rationis, Solvitur.

quod est plurificabile, determinat sibi ex se certum numerum, quia sicut est in tot, ita et in pluribus, et in infinitis quantum est ex se. Patet de specie in *esse*, quod potest esse in infinitis individuis quantum est de se; si ergo plurificabile unius rationis determinetur ad certam pluralitatem, hoc erit per aliqua alterius rationis, non per aliqua posteriora, quia sicut posteriora non requiruntur ad *esse*, ita nec ad unitatem, vel ad diversitatem prioris; ergo per priora non unius rationis, quia plurificabilia unius rationis non determinantur ex se ad certam pluralitatem, ut prius argutum est; ergo si relationes determinantur ad certum numerum, hoc erit per priora alterius rationis, et non unius rationis, quia illa sunt plurificabilia in infinitum, quantum est ex se. Vel ergo procederetur in infinitum, vel oportet dicere quod omne plurificabile unius rationis determinetur ad certam pluralitatem per aliqua priora alterius rationis; et hujusmodi relationes communes si determinarentur ad certam pluralitatem, hoc erit per aliqua priora in divinis, quæ sunt alterius rationis; talia priora in divinis sunt relationes originis, quæ non plurificantur; sed tantum est unum unius rationis, et aliud alterius rationis, ut una paternitas et una filiatio, quia enim talis relatio, scilicet originis, primo advenit essentiæ, ideo est de se *hæc*.

Nihil plurificabile quod non determinabile ad finita.

Plurificabile unius rationis determinatur ad certam pluralitatem per aliud prius alterius rationis.

39. Nec præexigunt tales relationes aliqua priora alterius secundum naturam, id est, conditionem individualem contrahentem quidditatem, nam esset ejusdem rationis, et esset ejusdem speciei, quia haberet eamdem quidditatem; propter primam separationem enim a materia non ponit Philosophus quod in substantiis non possit esse nisi unum in una specie, sed propter separationem ab omnibus conditionibus individuantibus, quam concomitatur gratia materiæ prima separatio a materia; ponit enim quamlibet substantiam separatam esse de se *hanc*, licet secundum rei veritatem nulla quidditas creata sit de se *hæc*, nec sine materia secundo modo sumpta. Et ideo solus Deus est utroque modo separatus a materia, quæ est altera pars compositi, et ab omni conditione determinante, quia illa essentia est determinata, et per hæc satisfit primo argumento.

Solutio primi argumenti.

Ad secundum, cum arguitur quod si efficiens sit idem, et materia sit eadem, effectus esset idem, dico quod hæc est universaliter falsa in formis relativis in creaturis. Idem enim pater generans plures filios acquirit et recipit denominationem multarum paternitatum ad plures filios, ut dicetur *in tertio*, et per consequens idem esset efficiens et idem receptivum, et non idem effectus; et si propositio est falsa in creaturis, multo magis est falsa in divinis de relationibus communibus, quæ fundantur super idem fundamentum infinitum. Propositio autem Philosophi si sit vera, hoc erit in formis absolutis, et ibi non est vera universaliter, patet de voluntate eadem agente et patiente, et multitudine volitionum, de hoc alias; si ergo alicubi esset hæc propositio vera, hoc est gratia materiæ in rebus materialibus absolutis. 40.

Solutio secundi.

Ad rationem tertiam nego conse- 41.

Solutio tertii.

quentiam, si paternitas est tantum una relatio, ad quam se determinat essentia, nec præexigit aliam priorem, a qua possit determinari, non tolleretur tamen, si plurificaretur determinans, quin esset in infinitis suppositis, quia quantum est de se posset esse in infinitis suppositis; non sic æqualitas est prima relatio, ut prius. Et cum probas quod relatio realis adæquat suum fundamentum, quia nulla alia relatio ejusdem rationis potest ibi esse, dico quod ad eam se determinat essentia divina primitate immediationis, quæ potest esse ad plura, si fuerunt aliquo modo ordinata ordine originis constitutiva personarum, non sic de relationibus communibus, ut prius dictum est.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto ?

Alens. I. *p. q.* 67. *m.* 3. *art.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 37. *art.* 2. *et hic q.* I. *art.* 3. D. Bonav. *hic art.* I. *q.* I. *et* 2. Richard. *ibid.* Henr. *quodl.* 9. *q.* I. Marsil. *hic q.* 14. *et* 35. Capr. *q.* I. *art.* I. Doctor *in Oxon. q.* I. Suar. I. *p. tract.* 3. *l.* 12 *c.* 3.

1. Argumentum negativum. Circa distinctionem XXXII. quæro duas quæstiones. Prima est, *utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto?* Quod non, quia si sic, aut essentialiter, aut notionaliter? Non essentialiter, quia Pater eodem diligit essentialiter, et est. Si notionaliter, ergo Pater et Filius spirant Spiritu sancto.

Secundum. Item, si sic, ergo Pater diligeret se Spiritu sancto. Sed hoc est falsum, quia in primo signo originis Pater diligit se, et in isto signo non est Spiritus sanctus.

Tertium. Item, eodem actu diligit Pater se, et alia ; ergo diligeret creaturas Spiritu sancto ; ergo Spiritus sanctus esset amor creaturæ.

Oppositum. Augnst. Hieron. Oppositum, Augustinus 6. *de Trinit.* 4. et Hieronymus super *Matth.* 14. dicit quod Spiritus sanctus est dilectio Patris et Filii.

De mente Augustini respondent alii. Dicunt alii quod Augustinus sensit quod non, quia *lib. Retractationum*, retractat ipse quod dixit Patrem esse sapientem sapientia genita, et dicit se melius dixisse alibi, et sic similis videtur esse ratio de uno et alio ; ergo similiter retractat illud.

Rejicitu[r]. Contra, modus Augustini est, in divinis libere eamdem materiam retractare, et ubicumque loquitur de illa materia, repetit se illam materiam retractasse ; ergo non videtur quod ita distinctas materias non seorsum retractaret, et etiam alii sic hîc dicunt.

Aliorum evasio. Ideo dicunt alii quod diligunt se Spiritu sancto sicut signo ; sed sic posset dici quod diligunt se creatura tamquam signo.

Senten[tia] Alex. 1. sum. et [Si]mon d[e] Tornac[o]. Ideo dicitur quod diligunt se Spiritu sancto ratione effectus formalis, sicut aliquis indutus indumento, et arbor floret floribus et floratione. Unde quando actio includit effectum, aliquando denominatur a termino formali, aliquando a producto.

2. Rejicit[ur] primo. Contra, similiter etiam sequeretur quod pater generaret filio, et ædificator ædificaret ædificio, et etiam non invenitur quod actio transeat in talibus.

Secund[o]. Item, *florere* non est verbum activum, sed neutrum ; et omne verbum neutrum tantum significat formam per modum informantis, et nomen per modum habitus et quietis, sicut dicitur, *iste viret indumentis* ; sed si esset verbum activum, hoc foret impossibile, unde *florere floribus* non dicit relationem effectus formalis. Unde iste ablativus non

Verbum [neutrum] significa[t] per modu[m] informa[n]tis aut h[a]bitus n[o]men a[d] forman[dum]

construitur cum verbo in ratione effectus formalis, quomodo construitur cum nomine verbali ejusdem verbi, unde *florere floribus* est ornari floribus. Unde si dictum hujus Magistri esset verum, posset dici quod producens produceret effectu producto.

QUÆSTIO II.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita ?

Alens. 1. *p. q.* 67. *m.* 3. *art.* 2. § 3. 4. D. Thom. *hic q* 1. *a.* 1. *et* 1. *p. q.* 37. *art.* 2. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 1. Caprcol. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. *art.* 1. Doctor *in Oxon. q.* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *l.* 9. *c.* 10. Vasq. 1. *p. d.* 151. *c.* 6.

3. Quod sic. Anselmus Monolog. 63. *Nihil aliud est summo Spiritu dicere quam cogitando intueri.* Et Augustinus 7. de Trinit. 2. *Pater dicit Verbo*, et 7. de Trin. 7. *Verbum est sapientia*; ex his sequitur quod Pater sit sapiens sapientia genita.

[...]gum. affirmativum. [A]nselm. [A]ugust.

Oppositum, Augustinus 7. de Trin. 4. *Eo sapit quo est*; sed non est sapientia genita absolute, ergo non ea sapit.

[N]egativum. [A]ugust.

SCHOLIUM.

Ad secundam quæstionem explicat bene duplicem respectum notitiæ ad memoriam, et declarata per ipsam, et quadruplicem acceptionem ly *dicere*, ex quibus patet responsio et si non expressa, nempe quod Pater non est sapiens sapientia genita, quia hæc non est ipsi principium formale sapiendi, nec principium principiativum Patris, sicut est Filii, nec est Patri principium subauctoritativum, quomodo conceditur quod creat verbo. Vide Doctorem hîc quæstione secunda a numero septimo.

4. Ad quæstionem dico quod non, quia actus essentialis non potest habere in persona aliquod principium, nisi illud sit principium essendi illius personæ, vel forma. Sed nulla persona habet aliam pro forma sua, neque habet prima persona principium activum ab alia, nec principium essendi; ergo Pater non sapit sapientia genita.

[R]esolutio. [P]ater non [es]t sapiens sapientia genita.

Illud declaro, primo in intellectu nostro, quia memoria nostra exprimit notitiam, et ista notitia habet duplicem relationem, secundum Anselmum *Monol.* 64. una est in ratione producentis, et pertinet ad secundum modum relationis, alia est relatio ejusdem ad objectum. Quod declarat, et hoc dupliciter : Vel formaliter, vel effective ; formaliter ipsa notitia declarat, sed memoria effective, sicut imago est formaliter similitudo, et declarat formaliter, sed producens imaginem effective declarat. Et ideo convenit ei declarare effective, sicut producens speculum declarat effective imagines in speculo, sed speculum formaliter. Sic Pater gignit Verbum, et dat effective notitiam actualem, et illa notitia actualis formaliter est declarativa. Sed Pater, qui dat illam notitiam, declarat principiative, vel memoria paterna, sic *dicere* potest accipi quadrupliciter in divinis. Primo dicitur mere essentialiter, et sic dicit Anselmus *ubi supra*, quod nihil aliud est *dicere*, quam actu intelligere, et sic quælibet persona dicit suam intelligentiam, et sic una dicit aliam, sicut intelligit aliam, sed non dicit aliam personam absolute. Alio modo accipitur *dicere* mere personaliter, et hoc est idem quod generare intellectualiter ; et sic Pater dicit Filium, et non Filio absolute, sed aliquo

Anselm.

Duplex respectus notitiæ ad memoriam et objectum.

Dicere accipitur quadrupliciter.

modo Pater dicit Filio, hoc est, communicat essentiam Filio. Tertio dicitur quod *dicere* accipitur pro declarare, scilicet respectu rationis, quod dicit aliam relationem a relatione, quæ est realis expressi ; et sic

Dicere essentiale appropriate convenit Filio.

dicere formaliter est essentiale, tamen per appropriationem dicitur competere Filio, quia Pater memoria producit absolute, et memoria non habet sic declarare, quia sibi soli convenit declarare vi productionis. Unde sicut Verbum declarat, sic declaravit se ; et *dicere* illo modo dicitur notionale per appropriationem, sed formaliter est essentiale. Quarto modo accipitur *dicere* pro declarare effective, sicut producens speculum declarat effective. Et isto modo *dicere* connotat essentiale, et quantum ad principale significatum, est notionale, quia isto modo dicit ille, qui est principians illud quod est declarans ; sic Pater dicit Verbo, sicut producens speculum declarat speculo imagines. Sed si *declarare* es-

Pater omnia dicit Verbo.

set actio sicut *creare*, sic dicerem esse principium activum subauthentice, quia haberet rationem activi ab alio ; sed *declarare* non est agere, sed est habere illud in quo relucent alia. Per istam distinctionem patet ad rationem utriusque partis.

SCHOLIUM.

Ad primam quæstionem, explicatis duplici respectu amoris, ad exprimentem et objectum, et quadruplici acceptione ly *diligere*, correspondenti ipsi *dicere*, docet quod Pater et Filius principiative diligunt se, et omnia Spiritu sancto, quia producunt Spiritum sanctum, qui est infinitus amor omnis diligibilis, sic Pater principiative dicit se, et omnia Verbo.

Resolutio primæ quæstionis.

Quomodo Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Ad quæstionem priorem dico primo de re, et hoc manifestando in intellectu nostro, in nobis enim sicut memoria exprimit notitiam actualem, sic voluntas fœcunda spirat amorem objecti, et ista referuntur secundo modo relationis ; et amor spiratus habet habitudinem ad objectum, et non habemus hic nomen impositum, sed potest dici *acceptio objecti* ; ergo producens hujusmodi amorem potest dici effective acceptare, ita quod amor formaliter acceptat, et voluntas effective, et hoc est gratificare, quod forte dixit unus Doctor, et flagrare, et cætera, de amore incentivo. Sic in divinis Spiritus sanctus habet relationem realem ad Patrem et Filium, ut spirantes, etiam Spiritus sanctus est amor amati ; ergo habet respectum ad essentiam dilectam, et sicut superius distinguebatur *dicere* quadrupliciter, sic distinguitur *diligere*. Potest

Diligere accipitur quadrupliciter.

enim accipi primo essentialiter mere, et sic quælibet persona dicitur diligere. Secundo potest accipi mere personaliter, et sic diceretur *diligere* idem, quod spirare, sicut *dicere* generare ; sed sic non utimur illo *diligere*, sed loco ejus ponimus *spirare*. Tertio modo potest accipi *diligere* pro acceptare formaliter, sicut *dicere* pro declarare formaliter, tamen appropriate convenit sic *dicere* Spiritui sancto, quia convenit sibi ex vi productionis, et sic est essentiale secundum se, notionale per appropriationem. Quarto modo accipitur *diligere* pro acceptatione secundum quod principiative denominat spirantes, sed formaliter Spiritum sanctum, sicut *dicere* pro declarare effective, et sic dicitur effective subauctoritative. Unde ablativus dicit,

quod est principium formale accipiendi subauctoritative, et sic Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Ad primum principale.

Ad primum principale cum dicitur, aut accipitur essentialiter, vel notionaliter? dico quod neque est sic, neque sic præcise, sed connotat notionale, et significat essentiale.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod Pater diligit se Spiritu sancto, cujus objecti Spiritus sanctus est amor, hoc habet a Patre, et sic est Spiritus sanctus amor Patris. Et cum dicitur, in primo instanti originis Pater diligit se, dico quod diligit se dilectione essentiali, sed non notionali, nisi Spiritu sancto.

Aliorum solutio improbatur.

Ad aliud quod dicitur, concedo quod diligit creaturas Spiritu sancto, et quod Spiritum sanctum dicit Verbo, et creaturas dicit Verbo. Contra, non sic diligit Pater se Spiritu sancto, sicut creaturas, quia si aliquod objectum, cujus objecti ex vi productionis non est verbum declarativum, non oportet Patrem illud diligere Spiritu sancto, sicut si speculo producto ibi resultaret nova imago ex vi productionis, illius imaginis non esset producens principians. Sed ex vi processionis non est Spiritus sanctus principium diligendi aliam creaturam, quia non est necesse ex vi productionis aliam creaturam esse, quia ita perfectus posset esse amor sicut nunc est, si non esset creatura. Vel si concedatur quod Pater diligit creaturam Spiritu sancto, tunc non oportet nisi quod Deus habeat respectum rationis ad creaturam, ut dilectam in essentia Dei, et non secundum *esse* existere creaturæ, neque posset dici Spiritum sanctum diligere Verbo creaturam, quia nullam auctoritatem habet Spiritus sanctus respectum Verbi, nec ergo multo a fortiori potest creaturam diligere Verbo.

Pater non diligit creaturas Spiritu sancto, et quare.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I

Utrum proprietas in divinis sit essentia?

Alens. I. *p. q.* 41. *m.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 28. *art.* 2. Henr. *quodl.* 5. *q.* 13. *et quodl.* 13. *q.* I. Richard. I. *d.* 2. *q.* 2. *et* 3. Durand. *ibid q.* 2. Antonius Sirect. et Formalistæ, *tract. de distinctione et identitate.* Doctor *in Oxon.* I. *d.* 2. *q.* 7. *an.* 41. *et d.* 8. *q.* 4. *et d.* 13. *n.* 7. *et d.* 21. *n.* 4 *et d.* 26. *n.* 8. Suarez I. *part. tract.* 3. *lib.* 2. *num.* 10. Vasquez I. *part. disp.* 116. *et* 120.

1. Arg. primum negativum. August. Circa distinctionem XXXIII. quæro: *Utrum proprietas in divinis sit essentia?* Quod non videtur, quia secundum Augustinum 5. de Trin. cap. 5. *Non quodlibet in divinis dicitur secundum substantiam.* Quod enim dicitur secundum relationem, non dicitur secundum substantiam; ergo videtur quod proprietas non sit essentia.

Secundum. Item, idem non est realiter unum simpliciter, et multa simpliciter, propter eorum oppositionem; sed essentia divina est realiter una simpliciter; ergo, etc.

Tertium. Aristot. Item tertio sic: Nihil est in se ipso *ex* 4. *Physic. cap.* 4. proprietas vero est in essentia, quia aliter cum essentia non constitueret personam. Probatio, quia nunquam ex duobus potest unum constitui, nisi unum sit in altero; quare, etc.

2. Quartum. Quarto sic: Nihil unum et idem est formaliter infinitum, et non finitum, quia contradictoria non dicuntur simul de eodem; essentia divina est formaliter infinita. Proprietates non sunt formaliter infinitæ, quia cum in divinis sint tres proprietates, si essent infinitæ, essent tres res, vel tria relativa infinita, quod est impossibile; ergo, etc.

Quintum. Item quinto: Nihil idem est perfectio simpliciter, et non perfectio simpliciter; essentia est perfectio simpliciter, proprietas non, quia tunc aliqua perfectio simpliciter deesset uni personæ, quam haberet alia, et tunc non esset Deus.

3. Sextum. Item, si paternitas est essentia, ergo essentia est paternitas; hæc est vera per se, non per accidens, cum in divinis non sit accidens. Sed quæ per se insunt, universaliter insunt; ergo omnis qui est essentia est paternitas, et ita filiatio esset paternitas, quod falsum est.

Septimum. August. Item Augustinus 7. de Trin. c. 3. et 4. *Non eo verbum quo sapiens, sed eo est quo sapit,* et ita non eo Pater quo sapientia, et sic non est Pater qua essentia. Tunc arguo sic, ex obliquis in primo secundæ figuræ, sicut arguit Aristoteles *tertio Priorum*, (Aristot.) Pater deitate non est Pater; sed Pater paternitate est Pater; ergo paternitas non est deitas.

4. Octavum. Item, octavo sic: Persona constituitur per proprietatem, et non constituitur, nec distinguitur per essentiam; ergo proprietas non est essentia.

Contra primo. Contra, proprietas aut est aliquid, aut nihil? Si nihil, ergo persona divina constituitur per nihil. Si aliquid, aut ergo essentia, et habetur propositum; aut aliquid aliud ab essentia, et cum omne aliud ab illa sit creatum, sequitur quod proprietates erunt creatæ; ergo non adorandæ, quod est contra illud in Præfatione, *in personis proprietas, et in majestate adoretur æqualitas.*

Secundo. Item secundo sic: Aut proprietas est in essentia, et habetur propositum; aut ut differens ab essentia, et tunc persona constituta ex ea et essentia est composita, quia omne quod est in aliquo differens ab alio, facit compositionem cum eo; hoc falsum est in divinis.

Tertio. Tertio sic: Si proprietas non sit idem cum essentia, sed differens ab ea, ergo realiter differt ab ea. Sed tres sunt proprietates distinctæ in essentia præter essentiam; ergo quatuor res in divinis, quod est damnatum *Extra de summa Trin. et Fide*, cap. *Damnamus.*

SCHOLIUM.

Refert duas sententias D. Thomæ et Gandavensis, quæ partim coincidunt, asserentes quod relatio comparata ad essentiam differt tantum ratione ab ea, sed comparata ad oppositum differt realiter ab eo. Refutatur primo, quia conceditur quod relatio secundum rem differt ab opposito; ergo aliquo modo differt secundum rem ab essentia, quæ non sic differt ab illo opposito. Secundo ex Augustino. Tertio, relatio, ut respicit essentiam, sic comparatur ad oppositum, ergo ut differt ratione, realiter differt; si vero tunc non comparatur ad oppositum, erit absolutum.

5. Sententia D. Thomæ et Præpositivi. Opinio D. Thomæ *in* 1. *parte Summæ q.* 2. *articulo secundo*, est, quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundum rem, differt tamen ab ea secundum intelligentiæ rationem, quam differentiam specificat, respondendo ad quæstionem, dicens ipsam differre ab essentia, prout importat respectum ad oppositum, qui respectus non importatur nomine *essentiæ.* Et secundum hoc dicit hîc quod in Deo non est aliud *esse* relationis, et *esse* essentiæ, sed unum et idem. In responsione vero ad tertium argumentum dicit quod si in perfectione divina non plus contineretur, quam significat nomen *relationis*, sequitur quod nomen ejus esset imperfectum, utpote ad aliud se habens, sicut si non plus contineretur ibi, quam significatur contineri nomine *sapientiæ*, non esset aliquod subsistens; ex quo videtur quod non posuerit ibi majorem distinctionem proprietatum ab essentia, quam sapientiæ ab essentia, quarum neutra perfecte exprimit divinam perfectionem, nec essentiam ejus.

6. Rejicitur primo. Contra ista, et primo videntur verba contradicere sibiipsis. Cum enim primo dicit quod relatio differt ab essentia secundum intelligentiæ rationem; secundo quod relatio dicit respectum ad oppositum, non sic essentia, ex uno sequitur oppositum alterius. Probatio, nam relatio ex natura relationis, et non tantum per actum intellectus est respectus ad oppositum ex natura rei; essentia vero est ad se; ergo ex natura rei, si sit ibi relatio, est distinctio ejus ab essentia præter intelligentiæ rationem. Major probatur, quia nisi relatio ex natura rei esset respectus ad oppositum, et non tantum secundum intelligentiæ rationem, non esset persona ibi ex natura rei, quia

tunc non esset ibi, quo constitueretur in *esse* personali ex natura rei; constituitur autem relatione in *esse* personali; quare, etc. sed relatio non est nisi respectus ad oppositum ex natura rei.

Secundo. Item non videtur esse verum quod addit, quia eo modo quo intelligit Augustinus Patrem, vel Verbum eo esse sapiens quo Deus, negat ipsum esse Verbum quo Deus; ergo sicut negat identitatem relationis cum essentia, ita concedit identitatem attributi cum essentia. Non ergo videtur tanta distinctio attributi ab essentia, quanta relationis ab essentia, et ideo perfectius potest significari perfectio essentiæ divinæ per attributum quam per relationem; falsum est ergo quod si non continetur ibi plus de ratione essentiæ, quam nomine *sapientiæ* exprimitur, quod nihil esset ibi subsistens.

7. Opinio Gandavensis. Alia est opinio Gandavensis *in Summa*, quod relatio ut respicit essentiam, differt ab ea sola ratione, et ideo non est simplicior relatio quam persona. Ut autem comparatur ad oppositum, sic realiter differt ab ea ut res respectiva a re absoluta; et secundum hoc licet ut comparantur inter se, non distinguantur realiter, ut tamen relatio comparatur ad oppositum, distinguuntur realiter realitate sua relativa ab essentia; et ita concedendum est essentiam et relationem in Deo distingui realiter, non absolute, ut duæ res, sed cum determinatione, et modo suarum relationum, ut res absoluta et relativa; et secundum istam realitatem relatio in divinis constituit personam, et distinguit eam. Nec ista distinctio realitatis essentiæ et relationis, prout ponit, facit compositionem in persona, quia nunquam facit compositionem realem, nisi comparata inter se ad invicem habeant distinctionem realem. Nunc autem relatio comparata ad essentiam non distinguitur ab ea realitate sua, sed ut comparatur ad oppositum, sic distinguitur ab ea secundum rationem, et per consequens non facit compositionem.

Hæc opinio convenit cum priori opinione, quantum ad primum membrum, quia ponit relationem sola ratione differre ab essentia, ut comparatur ad essentiam, sed differt ab ea in secundo membro, quia hæc ponit relationem realem realitate sua distingui ab essentia, prout comparatur ad oppositum.

Contra istam opinionem et priorem similiter, quantum ad primam partem, arguo sic: Relatio ut respicit essentiam, aut comparatur ad oppositum, aut non? Si sic, et ut comparatur ad oppositum, distinguitur realiter ab essentia; ut autem comparatur ad essentiam, differt ab ea, sola ratione; igitur ut distinguitur realiter ab essentia, non distinguitur realiter ab essentia. Et similiter sequitur quod ut respicit essentiam, non respicit essentiam, quia impossibile et incompossibile est relationem esse, et non respectu alicujus termini vel suppositi; ergo si relatio manens relatio, comparetur ad essentiam, oportet necessario ipsam respicere, ut sic oppositum. 8. Rejicitur primo.

Secundo. Si autem relatio ut comparatur ad essentiam non manet relatio, tunc non comparatur relatio ad essentiam, sed essentia comparatur ad essentiam.

Item, secundo sic : Relatio non respicit essentiam, nisi ut fundamentum ; sed ut constituit personam, respicit suum fundamentum, quia non constiuit personam, nisi secundum realitatem suam, quam secundum istam opinionem habet a fundamento. Similiter etiam non constituit personam, nisi ut intelligatur esse in fundamento, et concurrere cum fundamento ad constituendam personam ; non igitur constituit personam, nisi ut respicit fundamentum, sed ut constituit personam respicit oppositum, quia aliter non constitueret suppositum respectivum ; ergo ut respicit essentiam comparatur ad oppositum, et distinguitur realiter sua realitate ab ea sicut ab opposito ; ergo oportet aliter evadere quam dicere quod essentia et relatio comparata inter se non distinguuntur realiter, quia tanta est distinctio relationis et essentiæ, quanta est ejus, ut comparatur ad oppositum.

SCHOLIUM II.

Inter essentiam et relationem dari distinctionem ex natura rei, ante omne opus intellectus. Primo, quia proprietas est in essentia, essentia non. Secundo, hæc est communicabilis ex natura rei, illa non. Tertio, intellectus intuitivus videt hæc ut distincta, alioquin non magis bearetur in essentia, quam in proprietatibus. Quarto, ex locis Augustini. Vide plura apud Doctorem locis citatis, maxime dist. 2. q. 7. et d. 8. q. 4. Et hanc sententiam præter Scotistas sequuntur Durand. hîc q. 1. et d. 4. q. 2. et 3. dist. 11. q. 2. Occham. 1. q. 1. Gabriel. 1. d. 2. art. 1. et 3. et Marsil. 1. q. 6. art. 2. Impugnat tamen Ariminensis hîc q. unica, ubi verbatim, uti hîc habentur, recitat omnes Scoti rationes.

9. Respondeo ergo ad quæstionem, in qua certum est quod essentia et proprietas sint idem, et e converso, quia Deus est simplex, et est quidquid habet, excepto ad quod dicitur relative, quia secundum Augustinum, 5. de Trin. c. 5. *Deus ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto quod quæcumque persona dicitur relativa ad alteram.* Nam Pater habet Filium, et tamen non est Filius, nec e converso ; essentia etiam divina habet proprietates relativas, cum omnes fundet, non tamen dicitur relative ad eas, patet enim quod dicitur formaliter ad se ; est ergo essentia divina paternitas, et quæcumque alia proprietas, et e converso, licet non formaliter. Est etiam inter eam et proprietatem alia differentia, quia essentia est una realiter, proprietates sunt plures realiter realitate relativa. Ad ostendendum autem aliqua differre, sufficienter probatur per aliquid dici de uno, quod non de alio secundum Philosophum, 7. *Topicorum.* Doctoris opinio propria. August.

10. Ideo restat inquirere differentiam inter essentiam et proprietatem, et probo quod non differunt tantum per actum intellectus creati vel increati negotiantis circa ea, sicut dicit prima opinio, quia Pater ex natura rei ante omnem actum intellectus in primo signo originis habet rem communicabilem, ut essentiam, quia aliter eam non communicaret ; habet etiam ex natura rei in primo signo originis ante actum intellectus rem incommunicabilem, quia aliter non esset persona ex natura rei, et non est eadem realitas illa, quæ est communicabilis ex natura rei, et illa quæ est incommunicabilis ex natura rei, imo hoc includit contradic- Essentia distinguitur a proprietatibus ex natura rei. Probatur primo.

tionem ; ergo in Patre non est idem ex natura rei essentia, quæ est communicabilis de se, et proprietas, quæ est communicabilis. Assumpta licet videantur satis manifesta, probantur sic, quoniam realitas communicabilis de se habet quod possit communicari ; realitati autem Dei incommunicabili repugnat ex natura rei, quod communicetur. Quod autem sit eadem omnino realitas, cui ex natura rei repugnat communicatio, et cui ex natura rei inest communicari, contradictionem implicat, nec intellectus hoc capere potest, etc.

11. Evasio. Si ergo dicas quod istorum distinctionem fabricat Pater per actum intellectus sui, contra, ex hoc sequitur istud inconveniens, quod Pater in primo signo originis ante actum intellectus ita communicat paternitatem, sicut essentiam, quia tunc sunt omnia indistincta secundum istam responsionem.

Secundo. Item secundo sic : Quod secundum aliquid sui convenit realiter cum aliquo, et per aliquid sui differt realiter ab illo, habet in se aliqua distincta ex natura rei. Sed Pater realiter convenit cum Filio per essentiam, et realiter distinguitur ab eodem per proprietatem relativam ; ergo in Patre essentia et relatio distinguuntur ex natura rei. Major probatur, quoniam illud per quod aliquid convenit realiter cum alio, est principium convenientiæ realis, et ideo per quod aliquid differt ab activo ex natura rei, est principium distinctionis realis. Sed principium convenientiæ realis et distinctionis realis est habens ex ratione sui distinctionem realem ; quod autem per idem ex natura rei habeant unitatem realem, et distinctionem realem, non est possibile.

Item, Beatus intuendo Deum videt deitatem et proprietatem ; aut ergo videt illa ut distincta objecta ante omnem actum intellectus, aut tantum videt illa ut distincta secundum diversos modos concipiendi idem objectum, scilicet Grammaticales et Logicales. 12. Tertio.

Et si primo modo, ergo sunt distincta ex natura rei, quia intellectus Beati cognoscit intuitive quidquid cognoscit de Deo. Cognitio autem intuitiva est rei, ut existit in se præsens ; ergo si cognoscit illa intuitive ut objecta formalia distincta, habent aliam distinctionem ante omnem actum intellectus, et ita ex natura rei erunt distincta. Si secundo modo, ergo non est major differentia in sic concipiendo essentiam et paternitatem, quam in concipiendo Deitatem et Deum, abstractum scilicet et concretum, et per consequens sicut est beatus in essentia, ita in paternitate et filiatione, et processione Spiritus sancti, et sic erit beatus in tribus objectis distinctis realiter ; et tunc si, per impossibile, quodlibet istorum destrueretur, adhuc esset beatus in objecto, quo destructo nil minus esset beatus, quæ sunt impossibilia et absurda.

Et istud confirmatur auctoritate Augustini 7. de Trin. c. 4. ubi arguit quod *si aliud est Deo esse, aliud subsistere, sicut aliud est Deo esse, aliud Patrem esse, relative ergo subsistit sicut relative gignit, ita jam substantia non erit substantia, quia relativum erit.* Similiter e converso in proposito, si proprietas relativa Confirmatur. August.

ex natura rei non distinguitur ab essentia, sed si, formaliter essentia ergo non est relative dicta ex natura rei ad se, et sic relatio non erit relatio. Alias auctoritates Augustini, et primam et tertiam rationem prædictam diffuse tractatas quære alibi.* (* In Oxon. d.2.q.7.an. 41.)

13. Resolutio quæstionis. Dico ergo ad quæstionem breviter, quod essentia distinguitur a proprietate ex natura rei, ut natura absoluta a relativa, non tantum ut comparatur ad oppositum, sed ut comparatur ad essentiam et subjectum, quia nunquam potest intelligi relatio, cuicumque comparetur, sine respectu ad oppositum manente ratione relationis. Nec tamen est compositio propter hoc, quia alterum eorum includit infinitatem, propter quam est idem cuilibet, quod est in divinis, quia cum infinito nihil facit compositionem, quia transit in veram identitatem ejus.

14. D. Bonavent. Vel potest dici secundum Doctorem alium antiquum, scilicet secundum Bonaventuram, quod nec differunt tantum ratione, nec omnino realiter, sed quasi medio modo, scilicet secundum diversos modos habendi. Unde dicit in distinctione ista, quod proprietas differt ab essentia, non quia dicit aliam essentiam, sed modum alium se habendi, qui per comparationem ad essentiam vel personam dicit modum, nil addens; in comparatione vero ad correlativum vere dicit rem et distinctionem. In quæstione etiam qua quærit utrum proprietas sit persona? dicit quod tenendum est medium inter opinionem Præpositivi dicentis proprietatem nullo modo differre a personis, et opinionem Porretani dicentis proprietatem simpliciter differre a persona. Unde dicit quod quia una persona habet plures relationes, quæ sunt vere relationes, patet de Patre, et plures personæ eamdem proprietatem, patet de spiratione activa, et una persona secundum rem alio et alio modo se habet ad Filium et Spiritum sanctum, necessarium est concedere proprietatem aliquo modo differre a persona, et multo magis ab essentia, et non tantum per actum intellectus, sed ex natura rei. Et ex hac distinctione solvit multa argumenta, quæ probant proprietatem non esse essentiam, patet ibi. Et ista distinctio, quam posuit inter essentiam et proprietatem, potest dici modalis, quia est ex natura rei præter actum intellectus. Nec ista distinctio modalis arguit compositionem in persona, quia secundum eum, modus iste transit in essentiam, quæ infinita est, et per consequens omnia quæ sibi non repugnant. De ista materia patebit amplius in sequentibus quæstionibus, si hîc aliquid sit omissum.

15. Ad primum principale. Ad argumenta est respondendum secundum opiniones istas, quod relatio importat respectum ad oppositum, et non essentia, et ideo verum est quod alio est Pater, et alio est Deus Secundum ultimam opinionem esset dicendum quod non omni modo nec præcise et eodem est Deus, et Pater, sed alio, ita quod alietas signata per ablativum attenderetur quantum ad modum, non quantum ad rem simpliciter, vel essentiam.

Ad secundum se- Ad secundum, cum arguitur quod

quentis. idem non potest esse multa realiter, et unum realiter, verum est adæquate. Quando enim aliqua adæquate sunt eadem, unum non plurificatur sine alio. Exemplum de definito et definitione, subjecto primo et propria passione, licet non adæquate idem alteri potest plurificari sine illo ; potentiæ enim animæ, et si sint eædem cum essentia animæ, nulla tamen per se est præcise et adæquate tota animæ essentia, quia tunc sicut una potentia fundatur in *esse* animæ, ita fundaretur in alia potentia ; ergo dicit perfectionem animæ virtualem, et est eadem cum anima virtualiter, sed non adæquate et præcise. Eodem modo de partibus compositi respectu totius compositi ; possunt ergo potentiæ et partes plurificari, manente essentia animæ una, et uno toto. Ita in proposito de proprietatibus respectu essentiæ, quia nulla est adæquate, nec præcise eadem, cum nulla sit formaliter infinita ; est tamen quælibet realiter eadem sibi, et quia non adæquate eadem, sed tantum hypostatice, ideo tantum sunt eadem inter se. Per hoc patet ad tertium et quartum et quintum argumentum.

Idem non potest esse multa et unum realitate, secus vero in adæquate. Exemplificatur.

16. Ad sextum. Ad sextum dico, quod hæc non est per se apud Logicum : *Essentia est proprietas vel paternitas*, quia nec est paternitas de se primo intellectu essentiæ. Nec convenit sibi sicut passio et prædicatio unius de alio est accidentalis, dicendo : *Paternitas est deitas*, vel e converso. Nec tamen propter hoc sequitur quod est accidens in divinis, quia Genus per accidens prædicatur de Differentia, dicendo : rationale est animal ; inferius de superiori : animal est homo ; non tamen genus est accidens differentiæ, nec inferius superioris. Licet ergo in divinis non sit accidens, quia omnia sunt per se, loquendo Metaphysice, est tamen ibi prædicatio per accidens, Logice loquendo, quia prædicatio communis est illis quæ sunt idem per se, et per accidens idem.

In divinis est prædicatio accidentalis Logice tantum.

17. Ad septimum. Ad septimum videtur difficile respondere secundum artem Philosophi, *primo Priorum*, arguendo ex obliquis in secunda figura, quin sequatur conclusio, sicut arguo sic : Albedine non est corpus nigrum, ergo albedo non est nigredo ; sic in proposito : Deitate non est Pater : paternitate est Pater ; ergo paternitas non est Deitas. Potest tamen dici quod ad hoc quod sequitur conclusio, oportet majorem supponere tantum personaliter, et habere suppositionem personalem, ut negetur universaliter, scilicet per *dici de nullo*, sub hoc sensu : non deitate est Pater, id est, nihil quod est Pater est deitas ; vel ibi conclusio est : Deitas est Pater. Si autem supponat non personaliter, sed habeat simplicem suppositionem, tunc major est vera ; sed non sequitur conclusio : Non colore est corpus album, albedine est corpus album, ergo albedo non est color ; major est vera, ut totum illud, scilicet *non colore*, habet suppositionem simplicem, utpote formæ corporis in communi, non ut habet suppositionem personalem, quia hæc est falsa : *Nullo colore est corpus album*. Secundum autem suppositionem simplicem vera est, quia per formam corporis, inquantum color in communi, non est corpus album, sed per

Aristot. Quare ex eo quod paternitate et non divinitate est pater, non sequatur hæc distingui realiter.

hunc colorem, scilicet albedinem.

18. Aliter potest major distingui, prout potest esse negatio causalitatis, vel causalitas negationis, nam per ablativum importatur causalitas. Si vero sit negatio causalitatis, sic major est vera sub hoc sensu, non eo quasi causaliter est Pater, quo Deus ; et sic intelligit Augustinus, quod *non eo Pater quo Deus*, et sic non sequitur conclusio. Patet in exemplo, non enim sequitur non animali causaliter : homo est homo, Socrates humanitate est homo, ergo Socrates non est animal. Si autem accipitur major ut dicat causalitatem negationis, sic major est falsa, quod deitate ut causa non est Pater. Non enim Deitas est causa quare aliqua persona sit Pater, nec causa quod aliqua persona non sit Pater, et hæc distinctio est similis illi, qua dicitur quod potest esse affirmatio negationis, vel negatio affirmationis ; et etiam cum illa, quæ dicit quod negatio potest includere affirmationem, vel affirmatio negationem.

Alia solutio.

19. Ad octavum dico secundum opiniones prædictas, quod proprietas distinguitur realiter ab essentia realitate relativa, secundum primam opinionem ; vel secundum modum se habendi ad oppositum secundum secundam, et non tantum per actus intellectus. Et uterque modus sufficienter dicit quomodo proprietas realis realiter potest constituere personam, et non essentia ; hoc enim sufficit ad distinctionem, licet non ad compositionem causandam.

Ad tertium.

QUÆSTIO II.

Utrum simplicitati personæ divinæ repugnet qualiscumque distinctio realis constituentium ipsam ?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Videtur quod non, quia non repugnat simplicitati personæ quod habeat essentiam et relationem, quæ habent distinctionem realem, quia nec essentia est relatio, nec e converso. Dicit enim Augustinus 5. *de Trin. c.* 5. quod *Quædam dicuntur secundum substantiam, et illa non dicuntur secundum relationem.* Et 7. de Trin. c. 4. *Quod relatione dicitur, non secundum substantiam dicitur ; quare*, etc. 1.

Argumentum unicum negativum. August.

Contra, 6. de Trin. c. 4. *Deus ideo simplex est, quia est quidquid habet, excepto ad quod relative dicitur.* Sed essentia habet relationem, quæ est in ea, et non refertur secundum eam ; ergo essentia est proprietas relativa, et per consequens erit distinctio realis, cum in persona non sit nisi essentia et relatio, in ipsa non.

Ratio opposita. August.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, ideo non esse compositionem in persona, quia essentia et proprietas sola ratione distinguuntur, rejicitur, quia quæ sola ratione differunt, utrumque, aut alterum, est ens rationis. Sententia Henrici, ideo non esse compositionem, quia relatio differt secundum *quid* tantum in comparatione ad oppositum, et alia D. Bonaventuræ asserentis relationes distingui ab essentia penes diversos modos se habendi, rejiciuntur sex rationibus.

Hîc diversimode dicitur a diversis opinantibus. Quidam dicunt quod es- 2.

D. Thom. et Præpositivus. sentia et relatio distinguuntur tantum secundum intelligentiæ rationem, et nullo modo realiter, contra quos argutum est *in præced. quæst.* et etiam arguo contra eos hîc : Quæcumque distinguuntur ratione, aut utrumque, aut alterum est tantum ens rationis ; sed nec essentia, nec relatio originis est tantum ens rationis fabricatum per actum intellectus ; ergo, etc. Minor patet quantum ad utrumque membrum, quia si essentia in divinis, a qua oriuntur omnes relationes originis, esset tantum ens rationis, et quidquid est ad intra, nihil in divinis esset ens reale, sed tantum ens diminutum. Relatio autem originis non est ens rationis in divinis, quia si sic, cum personæ constituantur in *esse* personali per relationes originis, sequeretur quod personæ non distinguerentur realiter, quia si constituentia sunt entia rationis, et constituta, quod est error Sabellii. Major probatur, quia si aliqua distinguantur tantum ratione, ergo unitas propria cujuslibet, secundum quam distinguitur aliquid ab eo, est tantum unitas rationis, quia unumquodque per hoc quod est unum, est indivisum a se, et divisum ab omni ab alio ; ergo et entitas, quam consequitur unitas, erit tantum entitas rationis ; ergo utrumque, vel alterum est ens rationis.

Rejiciuntur.

Distinctionis rationis unum saltem extremum est ens rationis.

Sabellius dicebat personas non distingui realiter.

3. Henric. Alia est opinio, quæ ponit quod essentia et relatio distinguuntur realiter, non simpliciter, sed re absoluta et re relativa, et secundum hanc opinionem esset dicendum quod simplicitati divinæ per se non repugnat talis distinctio realis.

D. Bonavent. Opinio etiam ponens relationem distingui ab essentia secundum alium modum se habendi realem, poneret simplicitatem divinæ personæ bene posse compati talem distinctionem modalem realem ab essentia, quæ pro tanto potest dici realis, quia non est per operationem intellectus.

Contra utramque opinionem arguo, quia non est talis distinctio realis inter proprietatem et essentiam, quia ex quibuscumque qualitercumque distinctis ex natura rei est aliquod unum, alterum illorum est actus, alterum potentia. Si ergo essentia et relatio distinguuntur qualitercumque ex natura rei, et ex eis est persona, ergo alterum erit actus, alterum erit potentia, et per consequens persona ex natura rei erit composita compositione quæ destruit simpliciter ejus simplicitatem ; ergo, etc. Major probatur, quia si ex quibuscumque distinctis est aliquid unum, aut aliquis unus, aut in illo uno tertio, quod constituunt, est præcise hoc et hoc, et nulla habitudo eorum ad invicem, ergo tunc non est aliquid unum ex eis ; et ita persona non erit unitatem habens, aut in illo tertio, nec tantum est hoc et hoc, sed habitudo eorum ad invicem, et tunc cum non possit esse vera habitudo eorum ad invicem, qua ex eis fiat verius unum, quam habitudo actus, quia quæcumque alia habitudo ponatur, et non hæc, non erit unum ex eis ; ergo cum persona divina sit verissime una, sequitur quod unum constituentium ipsius sit actus, alterum potentia. 4.

Rejiciuntur Henr. et Bonav. Primo.

Item, omnis res, (accipiendo *rem* generalissime) habens distinctionem 5.

Secundo.

ab alia re qualitercumque, aut est ens informans, aut informatum, aut per se existens, nec informans, aut informatum; ergo si relatio sit res distincta ab essentia, aut ergo sic, vel sic. Non primo modo, nec secundo modo, quia sic esset actus, vel potentia respectu essentiæ, et per consequens faceret compositionem in persona. Si sit res tertio modo, scilicet per se subsistens, sequitur quod proprietas per se subsistat sicut persona, et sic persona non includeret essentiam ut aliquid sui, sed tantum relationem, quod est impossibile.

6. Respondent. Dices ad has rationes secundum opinionem secundam, quod quia relatio suo modo est res, ideo suo modo actuat et informat essentiam, non tamen facit ad compositionem essentiæ in persona, quia actus qui tantum inest alicui respectu alterius, et non in se absolute, non facit compositionem.

Impugnatur primo. Major simpliciter est ponenda in persona divina quam in quocumque creato. Contra, majorem oportet ponere simplicitatem in persona divina, et minorem compositionem et distinctionem relationis ab essentia, quam sit inter fundamentum et quamcumque relationem in creatura, ponendo quod in creaturis distinguatur realiter relatio a fundamento. Sed in creaturis relatio non ponitur actus absolutus fundamenti, sed tantum actus respectivus, ut actus fundamenti respectu alterius; ergo non stat cum simplicitate personæ divinæ quod relatio sit actus, etiam respectivus, informans essentiam in respectu ad alterum.

Secundo. Item, oportet sic salvare simplicitatem divinam, ut ratio, quæ est causa simplicitatis in persona, ponat habens esse id quod habetur, 9. de Trin. cap. 6. 4. et Extra de sum. Trin. et fid. cap. *Firmiter credimus*, et cap. *damnamus*: *Talis est simplicitas personæ, ut habens sit illud quod habetur.* Sed ponere relationem esse actum respectu fundamenti quomodocumque informantem illud, non est ponere fundamentum esse proprietatem vel relationem, quæ habetur; ergo oportet ponere majorem identitatem relationis ad essentiam, quam quod sit actus essentiæ ipsam informans relative, vel respective. August.

7. Tertio. Item, tertio sic: Relatio transit in essentiam secundum communes opiniones Magistrorum, quod et verum est, tunc arguo sic: Illud quod manet, manet ac si nullo modo transiret. Sed si relatio sit realiter realitate sua distincta ab essentia, manet ac si nullo modo transiret; ergo nullo modo transit in essentiam. Minor probatur, quia si relatio transiret in essentiam, non distingueretur ab ea realiter, nisi realitate relativa; ergo si modo ex natura rei sic distinguitur ab ea, sequitur quod modo sic manet, ac si non transiret in eam.

Quarto. Quarto, potest argui per rationem factam in priori, quia non video quomodo posset solvi secundum istas opiniones, quia si relatio sit distincta realitas a realitate essentiæ, aut ut sic est essentia creata, aut increata? Si increata, ergo ut est realitas distincta ab essentia divina, est tantum essentia divina, quæ sola est increata. Si creata, igitur est creatura.

SCHOLIUM II.

Resolvit Doctor inter proprietates et essentiam dari distinctionem ex natura rei, ante omne opus intellectus, quæ tamen est tantum distinctio secundum *quid*, pro quo notat quatuor esse distinctionis perfectæ conditiones, et quartam, eas complere, et tres illas ostendit esse inter naturam et proprietates, sed defectu quartæ non est distinctio simpliciter; quarta autem est quod non sint idem realiter. Explicat quomodo sunt non idem formaliter, vel identitate adæquata, quia essentia ad plura se extendit, quam proprietas, estque infinita, et proprietas non. Vide Doctorem in Oxon. 1. d. 2. q. 7. a n. 4. d. 8. q. 4. a n. 7. Quomodo autem non obstante hac distinctione stet summa Dei simplicitas, declarat Doct. ibid. d. 5. a num. 4. et d. 8. q. 1.

8. Resolutio Doctoris. Stat cum simplicitate divina distinctio formalis.

Respondeo ergo ad quæstionem, et dico quod cum simplicitate divinæ personæ stat quod relatio non tantum per actum intellectus distinguitur ab essentia, quasi quod relatio sit nihil, nec etiam distinguitur ex natura rei, quod relatio sit alia realitas a realitate essentiæ.

Replica.

Sed tunc videtur quod relatio sit nihil, quia ex quo nec sola ratione distinguitur ab essentia, nec est alia realitas ab illa, videtur quod nullo modo distinguatur ab ea, quia inter ens rei et rationis nihil mediat.

Solvitur.

Dico quod essentia et relatio sic distinguuntur, quod ante omnem actum intellectus hæc proprietas distinguitur ab essentia secundum *quid*; sed distinctio realis aliquorum secundum *quid* potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hæc determinatio *secundum quid* referatur ad realitatem, et sic opiniones priores voluerunt essentiam et relationem distingui secundum *quid*, quia realitas relativa non dicit realitatem simpliciter, sed cum determinatione realitatis relativæ, ut dicit opinio prima.

Distinctio realis secundum quid dupliciter dicitur.

Secunda etiam opinio dicit quod relatio dicit alium modum super essentiam, modus tamen non est simpliciter, sed modus talis rei.

9. In qua differt Doctoris sententia a duabus Henr. et D. Bonavent. refutatis.

Sed non sic pono ego essentiam et relationem distingui realiter secundum *quid*, quia tunc esset sensus, quod distinctio essentiæ et relationis esset distinctio realitatum secundum *quid*, quod est inconveniens, quia essentia est res simpliciter, cum sit formaliter infinita. Alio modo potest hæc determinatio *secundum quid* referri ad distinctionem, ut sit sensus, quod essentia et relatio ex natura rei distinguuntur secundum *quid*, et sic est verum quod distinctio essentiæ et relationis est rei simpliciter, et distinctio secundum *quid*. Quomodo autem hoc possit intelligi, declaro sic:

Quatuor conditiones requiruntur ad distinctionem realem veram.

Ad hoc quod aliqua simpliciter distinguantur, requiruntur quatuor conditiones. Prima est, quod sit aliquorum in actu, et non in potentia tantum, quia non distinguuntur ea, quæ sunt in potentia in materia, et non simpliciter, quia non sunt in actu. Secunda est, quod sit eorum, quæ habent *esse* formale, non tantum virtuale, ut effectus sunt in causa virtualiter, et non formaliter. Tertia est, quod sit eorum, quæ non habent *esse* confusum, ut extrema in medio et miscibilia in mixto, sed eorum quæ habent *esse* distinctum propriis actualitatibus. Quarta, quæ sola est completiva distinctionis perfectæ, est non identitas, ut patet per Philosophum 5.

Aristot. *Met. cap.* 9. ubi dicit diversum et distinctum esse idem.

10. Illa ergo distinguuntur perfecte, quæ secundum *esse* eorum actuale, proprium et determinatum, non sunt eadem simpliciter; et illa distinguuntur secundum *quid*, quæ non habent non identitatem simpliciter, sed tantum non identitatem secundum *quid*; diversitas autem in omnibus tribus primis conditionibus salvata identitate, est distinctio secundum *quid*. Essentia autem et relatio habent tres primas conditiones, nam non habent potentiale virtuale, nec confusum, sed actuale formale, et proprium, et determinatum, quia est ita perfecte essentia secundum omnes tres prædictas conditiones in prima, ac si nihil aliud esset ibi. Similiter paternitas est ita perfecte ibi, ac si nihil aliud esset ibi præter eam. Eis tamen non convenit quarta conditio, quæ est completiva distinctionis, scilicet *non identitas*, quia non habent non identitatem simpliciter, sed tantum non identitatem secundum *quid*, quæ est secundum tres conditiones, quia quantum ad illas tres conditiones distinguuntur; sunt enim idem simpliciter, quia alterum illorum est infinitum formaliter, scilicet essentia; infinitum autem est idem cuilibet enti sibi compossibili, cui enti repugnat, etiam aliquo modo perfici, vel actuari, quia si posset sibi alia perfectio superaddi, ulterius esset compossibile cum eo, et per consequens non esset simpliciter infinitum; relatio autem originis est sibi compossibilis, cum oriatur ex fœcunditate ejus, ut patuit supra; et ideo relatio est sibi eadem perfectissima identitate, ac si nullo modo distingueretur ab ea, et ideo non identitas eorum est tantum secundum *quid*, et per consequens distinctio eorum non identitas secundum *quid*.

Tres tantum primæ conditiones distinctionis in divinis.

Infinitum identificat sibi quodlibet compossibile.

11. Potest autem essentiæ et relationis distinctio vocari distinctio ex natura rei, quia ita est non identitas eorum secundum *quid*, ac si utrumque ex natura rei actualiter proprie et determinate existeret sine alio.

Sed quomodo est essentiæ et relationis non identitas secundum *quid*? Respondeo, ibi est duplex non identitas, non identitas formalis, et non identitas adæquata, et utraque est non identitas secundum *quid*, quia simul stant cum identitate simpliciter; habent enim essentia, et relatio primam non identitatem, id est, formalem non identitatem, quia relatio formaliter non est essentia, nec e converso.

Inter relationes et essentiam datur non identitas formalis.

Dicuntur autem aliqua non habere identitatem formalem, quando unum non est de per se et primo intellectu alterius, ut definitio, vel partes definitionis de intellectu definiti, sed quando neutra includitur in formali ratione alterius, licet tamen sint eadem realiter, sicut ens et unum dicuntur eadem 4. *Metaphysicæ, cap.* 2. formalis enim ratio entis non est de per se intellectu *unius*, cum *unum* sit passio, et passio non sit de formali intellectu subjecti, et tamen sunt eadem realiter, ut probat ibidem Philosophus et Commentator.

Non identitas formalis quæ.

Aristot.

Nunc autem si essentia et relatio in divinis definirentur, neutrum caderet in definitione alterius, nisi ut additum; ergo essentia non est de

Relationem non cadere in definitione essentia, nec e contra probat.

formali intellectu paternitatis, nec e converso. Sed differunt formaliter, et habent non identitatem formalem et quidditativam, et formalis ratio essentiæ est esse ad aliud, quæ differunt quidditative, et tamen propter non identitatem formalem non sequitur quin unum simpliciter sit idem alteri. Patet de ente et passionibus, et hoc etiam in proposito propter infinitatem alterius extremi.

12. Essentia et relatio non sunt eadem identitate adæquata, et quare.

Item, essentia et proprietas non sunt eadem identitate ædæquata, cujus sunt illa, quorum neutrum excedit alterum, sed est præcise illud, et nec majus, nec minus, ut definitio et definitum. Non adæquata identitate dicuntur illa, quorum unum excedit alterum, vel unitas unius excedit unitatem alterius, ut se habet animal ad hominem ; essentia autem et proprietas non sunt eadem adæquate, quia unum excedit aliud, et e converso. Excessus autem unius respectu alterius, et non adæquate, potest intelligi dupliciter, vel secundum prædicationem, et non convertibilitatem, et sic se habent animal et homo inadæquate, quia animal prædicatur de pluribus quam homo.

Unum exceditur ab alio dupliciter inadæquate.

Alio modo secundum virtutem et perfectionem, et sic homo excedit animal, et forma materiam. Primo modo proprietas transcendit essentiam, quia de pluribus prædicatur quam essentia formaliter ; essentia enim secundum Damascenum *lib.* 1. *Orthod. fid. c.* 4. tantum est communis tribus personis communitate reali ; proprietas autem, ut prius ostensum est, prout abstrahitur ab hac vel illa, et tertia, paternitate, filiatione, et processione, est communis eis communitate rationis, et prædicatur de eis formaliter et in *quid*, et sic proprietas non est eadem essentiæ adæquate secundum prædicationem ; e converso autem essentia excedit proprietatem secundum virtutem et perfectionem.

Damasc. Proprietas excedit essentiam secundum prædicationem.

13. Proprietas exceditur ab essentia perfectione.

Patet ergo quod essentia excedit proprietatem, quia ipsa est formaliter infinita, proprietas non, quia non est sibi eadem identitate adæquata ; nec tamen hoc impedit quin possint esse simpliciter et absolute eadem. Sic in creaturis sunt aliqua simpliciter eadem, et tamen non identitate adæquata ; quamvis enim potentia animæ sit simpliciter eadem cum ipsa anima in qua est, non tamen adæquate eadem illi, quia non est tota anima secundum suas potentias, quia tunc fundaretur una potentia in alia potentia, ut intellectus in voluntate, sicut fundatur in essentia animæ ; nisi etiam multa essent eadem simpliciter, quæ non sunt eadem adæquate, sequeretur quod forma accidentalis, ut albedo, esset composita realiter. Nam si ratio coloris, a qua accipitur ratio generis, esset alia realitas ab illa, a qua accipitur ratio differentiæ specificæ albedinis, tunc albedo esset composita ex duabus realitatibus, quod negatur communiter ; sunt ergo una realitas hæc duo in albedine, et tamen neutrum adæquate est realitas albedinis per se, quia tunc unum, vel alterum superflueret. Unde hic color in albedine et nigredine est ejusdem rationis, nec est adæquate albedo, nec nigredo, et præcedit differen-

Aliqua sunt simpliciter eadem, non tamen adæquale.

Ab eadem entitate accipitur genus et differentia.

tiam utramque secundum eamdem rationem, quia individua generis non sunt alterius rationis, differentiæ tamen specierum, ut albedinis et nigredinis, sunt alterius rationis.

14. Corollaria. Ex dictis sequuntur corollaria, quia enim proprietas manet in persona secundum suam formalem rationem, et essentia secundum rationem formalem essentiæ, et e converso, sequitur quod utrumque habet quod sequitur suam rationem formalem, ut essentia, esse ad se, et relatio, esse ad aliud. Item, quia non est identitas formalis essentiæ ad relationem, nec e converso, ideo non oportet quod quidquid convenit formaliter uni, conveniat alteri, ut simpliciter si Pater referatur ad Filium, non oportet quod secundum essentiam referatur. Item, quia essentia et proprietas non sunt eadem adæquate, non oportet quod una proprietas sit eadem alteri, licet sint idem essentiæ, quia quando aliqua duo comparantur ad aliquid secundum *esse* illimitatum ad ipsa, quia tamen illa comparata non sunt adæquate ipsum, ideo non oportet illa esse eadem inter se, licet sint eadem tertio. Exemplum, Deus est hîc cum aliquo, et Deus est Romæ cum illo, qui est ibi, non tamen ille homo qui est hîc, et ille qui est Romæ sunt simul. Similiter Deus est nunc cum Socrate, qui est nunc, et erit simul cum Antichristo futuro ; ergo sequitur quod futurum et præteritum erunt idem inter se, nec præteritum et futurum sunt simul inter se. Ita est in proposito : Essentia divina est infinita formaliter ; et ideo non oportet quod si aliqua proprietas sit eadem essentiæ, et alia similiter, quod propter hoc sunt eadem inter se, quia absolute a tertio aufertur causa identitatis eorum. Huic dicto concordat Augustinus 7. de Trin. c. 3. in fine : *Omnis natura quæ relative dicitur, est aliquid excepto relativo,* et propter hoc concludit in principio 3. c. *Propter quod si Pater non est aliquid ad se, non est omnino quod relative dicatur ad alterum,* et hoc est non tantum secundum actum intelligendi ; ergo præter omnem operationem intellectus aliquid ad se, est præter relationem quam habet. Idem ibidem : *Non eo Verbum quo sapiens, sed eo Verbum quo Deus identitate* ; ergo non est Verbum quo Deus, vel sapientia formaliter, quia distinguuntur secundum suas rationes formales secundum istam viam.

(Margin: Non omnia quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.) (Margin: August.) (Margin: August.)

Iste enim est ordo unitatum in divinis, primo est unitas essentiæ. Hanc unitatem sequitur distinctio formalis essentiæ et proprietatis, quæ est unitas identitatis ; et ista distinctio est talis quod eam potest præcedere aliqua distinctio rationis, sed non necessario præexigitur ad illorum distinctionem, quia nunquam distinctio, quæ est ex natura rei vel realis, necessario præexigit distinctionem rationis, sicut nec unitas realis unitatem rationis. Post distinctionem essentiæ et relationis, secundum *quid*, seu formalem, sequitur distinctio personarum, quæ necessario præexigit distinctionem essentiæ et proprietatis ex natura rei, quia 15.

cum essentia et proprietas constituant personam realem, nisi illa distinguantur aliquo modo realiter, ut dictum est, persona non esset nisi ens rationis ; hæc autem distinctio proprietatis ab essentia est secundum *quid* ex natura rei, ut dictum est. Non quod ly *secundum quid* dicat aliquam imperfectionem, sed negationem imperfectionis, quia dicit illam habere distinctionem, vel non identitatem secundum *quid*, propter infinitatem alterius extremi ; si enim unum simpliciter distingueretur ab alio, neutrum esset simpliciter infinitum, quia infinitas unius tollit non identitatem et distinctionem eorum simpliciter, et hoc ideo est, quia non est adæquata, nec secundum prædicationem, ut prius patuit.

16. Ad primum principale. Ad primum principale patet responsio per jam dicta. Cum dicitur, quod dicitur secundum substantiam, non dicitur secundum relationem, dico quod ly *secundum* notat perseitatem primo modo, quia quod secundum se est mere absolutum, nullam relationem dicit ex sua ratione formali, et sic capitur ab Augustino, quod secundum substantiam non dicit relationem, verum est, ut dicit non esse de formali intellectu alterius primo modo, et ideo distinguuntur formaliter, et secundum *quid*, sed non simpliciter propter infinitatem alterius extremi, quod est idem cum quolibet sibi compossibili.

Ad rationem oppositam. Ad auctoritatem Augustini in oppositum, patet responsio, quod scilicet Deus propter sui simplicitatem sit quidquid habet, excepto eo ad quod relative dicitur verissima identitate, non tamen adæquate et formaliter, ut prius patuit. Licet enim homo et animal sint eadem verissima identitate, non tamen adæquate et formaliter, quia ratio hominis accipitur a differentia specifica, scilicet a rationalitate ; ratio animalis ab anima sensitiva. Patet etiam hoc idem de ente et uno, albedine et colore, ubi cum distinctione formali stat vera identitas, licet non adæquata, id est, secundum convertibilitatem, nec secundum virtutem et perfectionem.

QUÆSTIO III.

Utrum proprietas sit ipsa persona ?

Vide Doctores citatos quæst. I.

Videtur quod non, quia proprietas est determinans personam ; sed nihil determinat se ; ergo, etc. 1. Arg. primum negativum.

Item, proprietas est in personis, juxtra illud præfationis, *in personis proprietas ;* sed nihil est in se, ut *quarto Physicæ. c. 4.* Secundum. Aristot.

Item, proprietas si esset persona, una proprietas esset alia ; consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio consequentiæ, una proprietas essentialis, ut sapientia, ideo est bonitas, quia utraque est essentia ; ergo a simili una proprietas personalis erit alia, si alia sit persona, quia quam habitudinem et comparationem habent proprietates essentiales ad essentiam, eamdem habent proportionaliter proprietates personales ad personam. Tertium.

Item, si proprietas esset persona, tunc quidquid diceretur de uno, et Quartum.

de alio ; ergo sicut dicimus quod persona intelligit, vult, generat et spirat, ita possemus dicere quod proprietas causaret, intelligeret, et vellet, et generaret, etc. quod est inconveniens.

2. Oppositum Boetius. Contra, Boetius lib. de Hebdomadibus, *in divinis idem est quo, et quod est* ; sed quo est persona, est proprietas ; quod est, est persona ; ergo quod est persona, est proprietas.

Aristot. Item, quando forma distinguitur a composito, nec est ipsum, est prior composito 7. *Metaph.* proprietas autem non est prior persona ; ergo est ipsa.

August. Item, Augustinus 15. *de Trin.* 10. si aliqua magnitudo esset in Deo, quæ non esset Deus, jam esset prior eo, quod est falsum.

SCHOLIUM.

Rejecta sententia, quæ Porretano attribuitur, nimirum proprietates esse personis affixas, et Præpositivi dicentis personas constitui seipsis, de quo actum d. 26. num... resolvit quod persona est eadem proprietati, et e contra, sed non adæquate.

Et rem bene declarat optimis exemplis, et dicit quod persona est formaliter proprietas, quia includit illam, non e contra, neque hinc sequitur hanc esse prædicationem formalem : *Pater est paternitas*, logice loquendo. Vide Doctorem in Oxon. I. d. 2. q. 7. a n. 4. et d. 8. q. 4. a n. 17.

3. Hîc non rejicio opiniones aliquas, quia omnes moderni dicunt quod sunt idem, licet imponatur aliquibus antiquis Doctoribus, qui hoc voluerunt dicere, sicut Porretanus, qui dixit proprietatem realiter differre a persona, quia proprietas est sicut aliquid affixum personæ, et non est ipsa, ut sibi imponitur ; sed inquantum hoc intellexit, ut imponitur sibi, et ut verba sonant, falsum dixit. Sententia Porretani. Si autem intellexit proprietate affigi personæ, ut Boetius dicit eas affigi, ut persona non sit secundum eam aliquid formaliter ad se, sed ad oppositum, quasi extrinsecum, sic bene possunt dici affigi quasi ad aliud habens, et denominari, vel denominans relativum, et sic bene dixit. Imponitur etiam Præpositivo Sententia Præpositivi. quod voluit proprietatem esse personam, et nullo modo differre ab ea, sicut patet per opinionem suam, *distinctione* 26. et ibi improbatur.

4. Rejicitur Præpositivus. Contra quam opinionem pono hîc rationem specialem talem ; una persona potest habere, et habet plures proprietates. Patet de paternitate et innascibilitate in Patre ; plures personæ habere possunt unam et eamdem proprietatem, ut Pater et Filius spirationem activam ; sed hoc est impossibile, si nulla esset distinctio inter proprietatem et personam, cum nulla proprietas sit tantum persona prima, nec tantum una insit primæ personæ, etc. Hîc etiam sunt opiniones superius positæ de distinctione proprietatis et essentiæ, et ibidem improbatæ, et sic eodem modo possunt improbari secundum dicta *in quæstione præcedenti*.

5. Resolutio quæstionis. Respondeo ad quæstionem, quod proprietas et persona sunt idem simpliciter, et tamen distinguuntur ex natura rei secundum *quid*, Persona et proprietas sunt idem realiter. quia non sunt formaliter eadem. Probatur. Primum patet, omne totum habet aliquam identitatem ad suam partem, quam continet ; igitur ubi non est totum et pars, nec aliqua im-

perfectio formaliter, sed aliquid correspondens istis, quorum unum est aliquid alterius, licet non pars, inter ista est aliqua identitas. Sed persona est quasi quoddam totum, quod habet essentiam et proprietatem ; ergo inter illa est identitas vera, non identitas secundum *quid*, vel partialis, quia unum eorum est infinitum, et infinitum, nec est pars, nec habens partem, quia tunc esset componibile cum aliquo, vel aliquid sibi ; ergo eorum est identitas vera et perfecta.

6. Distinguuntur ex natura rei.

Secundum patet, scilicet quod proprietas et persona distinguuntur secundum *quid* ex natura rei, non quod alterum distinctorum sit res, vel ens secundum *quid*, sed quod distinctio eorum est secundum *quid*. Patet, quia eorum est non identitas secundum *quid*, quæ attenditur per non identitatem formalem, et non identitatem adæquatam. Primum patet sic : Secundum enim quod identitas fundatur in persona, et terminatur ad proprietatem, secundum hoc persona et proprietas sunt formaliter idem, quia persona ut quoddam totum includit in sua formali ratione ipsam proprietatem, ut aliquid sui, ut homo includit animal, vel rationale formaliter, non tamen e converso ; sed e converso, ut identitas fundatur in proprietate, et terminatur ad personam ; sic non est proprietas cum persona idem formaliter. Exemplum de homine, qui est idem formaliter rationali, quod includit formaliter, non tamen e converso, sicut nec pars est formaliter cum toto, nisi quatenus totum includit partem, cui secundum partem est idem ; persona enim ut quoddam totum includit essentiam, quæ non est de formali ratione proprietatis ; et ideo licet Pater sit formaliter idem suæ proprietati, ut alicui sui, non tamen e converso.

Persona est eadem formaliter proprietati, non e contra.

7. Instantia.

Dices, si Pater est formaliter idem paternitati, hæc erit prædicatio per se et formalis : *Pater est paternitas*, quia Pater includit formaliter paternitatem, ut homo rationalitatem.

Solutio.

Respondeo et dico quod non sequitur quod Pater est paternitas, nisi paternitas significaretur sub modo convenienti aliquo, sed si accipiatur modo convenienti ad subjectum, tunc vere et formaliter potest prædicari de subjecto. Exemplum, homo formaliter includit animam, hæc tamen non est vera : *homo est anima*, sed hæc, *homo est animatus*. Ita in proposito, licet hæc non sit vera : *Pater est paternitas*, hæc tamen est vera et formalis : *Pater est Pater* ; vel : *Pater est idem quod paternitas*, prout ly *Pater* in subjecto stat substantive, et in prædicato adjective.

8.

Sic ergo patet quomodo proprietas et persona non sint eadem formaliter, nec etiam sint eadem adæquate, nec secundum perfectionem, nec secundum prædicationem, sicut dictum est prius de essentia et proprietate ; persona enim includit formaliter essentiam ut aliquid sui, et proprietatem ; ergo persona excedit proprietatem secundum perfectionem, quia magis accedit ad infinitatem ; proprietas autem excedit personam secundum prædicationem, quia prædicatur per se et formaliter de omnibus notionalibus, quæ sunt quin-

Persona et proprietas non sunt eadem adæquate formaliter.

que, persona vero de tribus tantum, ut de Patre et Filio et Spiritu sancto.

9. Ad primum principale. Ad primam rationem in oppositum, dico quod illud quod est idem formaliter et adæquate alicui, non determinat ipsum, quia tunc idem determinaret se; quod vero non est idem alteri formaliter, nec adæquate, dummodo sit sibi idem realiter, potest dici ipsum determinare formaliter, ut patet de anima respectu hominis; dicitur enim homo animatus.

Ad secundum. Ad secundum patet per idem, quia quod est idem alicui, omni modo formaliter et adæquate non est in eo; sed quando non est sic sibi idem, non est inconveniens quod dicatur in eo esse formaliter. Patet in exemplo priori jam dicto.

Ad tertium. Ad aliud diceret unus Doctor, qui non ponit aliqua distingui realiter, nisi per oppositas relationes, et non disparatas, quod proprietates in persona eadem non distinguerentur, nisi sola ratione. Alius Doctor ponens Spiritum sanctum distingui realiter a Filio, et si non haberet oppositam relationem ad ipsum, etsi non procederet ab ipso, dicit quod in eadem persona distinguerentur tales proprietates realiter relativæ.

10. Solutio juxta D. Thom. Sed quomodo prior opinans respondeat ad argumentum, non video, quin necessario sequatur unam proprietatem de alia prædicari; dicit tamen in uno loco quod una non prædicatur de alia propter distinctionem eorum secundum rationem, sicut licet attributa non distinguantur realiter, sed tantum ratione, ut sapientia et bonitas, unum tamen non prædicatur de altero, quia attributum sapientiæ non est attributum bonitatis.

Refutatur. Sed istud est nihil, licet enim secundum rationem nomen attributi sapientia non sit bonitas quoad nomen secundæ intentionis, quia hoc attributum non est illud, tamen res primæ intentionis prædicatur de re primæ intentionis, et non prædicatur de re secundæ intentionis, ut vere dicatur quod sapientia est bonitas, et hoc ipsi concedunt; in creaturis enim hæc est per se : *homo est animal*, in nominibus primæ intentionis, cum secundum nomina secundæ intentionis neutrum prædicatur de alio; non enim dicimus quod species est genus, vel quod homo est species, vel genus, sed animal. Ita in proposito, dicetur quod notio paternitatis, quod est nomen intentionis secundæ, non est notio spirationis activæ, licet una sit alia, cum sint idem re differentes secundum *quid*, vel sola ratione secundum illam opionem.

Solutio propria. Ideo dico aliter, quod in proprietatibus essentialibus una prædicatur de alia, quia quælibet est formaliter infinita, et ita facta abstractione qualibet, etiam a subjecto, vel a fundamento, semper manet sufficiens ratio identitatis eorum, et quare unum prædicatur de alio relative; proprietates vero relativæ non sunt formaliter infinitæ, sed tantum identitate ratione subjecti vel fundamenti, et ideo licet sint idem cum essentia vel persona, tamen quando abstrahuntur ab istis, aufertur ratio identitatis eorum, et per consequens neutrum potest prædicari de alio. Similiter attributa, ut sapientia et bonitas, non dicunt relationes oppo-

Quare una proprietas notionalis non dicitur de alia sicut essentialis de essentiali.

sitas, nec disparatas reales, et ideo unum potest prædicari de alio; sed relationes ejusdem personæ licet non sunt realiter oppositæ, tamen sunt realiter disparatæ, et ideo neutra dicitur de alia.

11. Ad ultimum. Ad ultimum cum dicitur, si paternitas et Pater sint idem, ergo paternitas diceretur generare, sicut Pater. Dico quod non sequitur, quia quando prædicationes variantur, etsi medium non varietur, non sequitur conclusio, propter fallaciam accidentis, et propter quatuor terminos positos in tali illatione, ut dictum est *supra;* majore enim existente de *necessario*, et minore de *contingenti*, non sequitur conclusio propter fallaciam accidentis, et propter quatuor terminos positos in tali illatione, ut dictum est *supra*. Nunc autem hæc est vera : *Pater generat*, quia, sicut dictum est alias, omne verbum, et participium et gerundium sunt adjectiva, et significant idem, et sunt in conditione ad suppositum, et ideo de quocumque prædicantur, formaliter prædicantur, tanquam forma sibi adjacens et inhærens. Sed in minori cum dicitur : *Pater est paternitas*, hæc est vera per identitatem, et non formaliter, sicut major; et ideo non sequitur conclusio illata : *ergo paternitas generat*, quia tunc denotaretur inesse formaliter generatio paternitati, ut supposito, quod falsum est. Unde ex altera vera formaliter, et ex altera per identitatem, nunquam sequeretur conclusio vera formaliter, sicut nec ex altera affirmativa, et altera negativa sequitur conclusio affirmativa, sed tantum negativa, quia conclusio sequitur conditionem debilioris præmissæ.

Variata prædicatione eodem etiam manente medio sequitur fallacia accidentis.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆSTIO I.

Utrum persona sit idem cum essentia?

Alens. 1. *part. q.* 68. *m.* 5 *art.* 2. *et* 6. § 3. D. Thom. 1. *p. q.* 28. *art.* 2. *et* 39. *art.* 2. *et q.* 7. *de verit. art.* 8. Henric. *in summa art.* 56. *et quodl.* 5. *q.*6. D. Bonavent. 1. *d.* 33. *q.* 1. *et* 2. Richard. *ibi art.* 2. *q.* 1. Capreol *d.* 2. *q.* 3. Durand. *q.* 2. Doctor *in Oxon. q. unica, et d.* 2. *q.* 7. *et d.* 8. *q.* 4.

1. Arg. primum negativum. Hilar. Circa distinctionem trigesimam quartam quæritur: *Utrum persona sit idem cum essentia?* Quod non videtur. Hilarius de Trinitate 7. *Non est idem natura, et res naturæ, sicut nec homo, et quod hominis; ergo non est idem Deus, et quod Dei.* Per *rem naturæ* intelligit personam, et per *naturam* Deum; ergo, etc.

Secunda. Item, quæcumque uni eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; si ergo duæ personæ sint eædem essentiæ, erunt eædem inter se, quod est impossibile.

Oppositum. August. Contra, Augustinus de Trin. 7. c. 4. *Pater et Filius sunt una sapientia, unaque essentia;* ergo, etc.

SCHOLIUM.

Docet essentiam et personam esse idem non adæquate, quia essentia ad plura se extendit, et persona respectu ejus est quasi totum. At essentia non est formaliter eadem persona, sed bene e contra, ut dictum est distinctione præcedenti q. 3. de proprietate comparata ad personam. Vide Doct. in Oxoniens. 1. d. 2. q. 7. num. 44.

Respondeo quod sic, quia sicut in creaturis totum est idem aliquo modo suæ parti, sic persona in divinis, licet non sit quoddam compositum ex partibus, ut ex proprietate et essentia; est tamen quoddam totum virtuale simplex, cujus aliquid est ipsa essentia; est ergo idem quod habens aliquam identitatem ei quod habetur; et cum persona perfectissime habeat essentiam, ergo est aliquo modo idem persona cum essentia, non identitate participabili, quia tunc non esset ipsa perfectissima persona; ergo est perfectissima persona identitate eadem sibi et simpliciter, et tamen aliquo modo distinguitur, quia alterum, et alterum quid ex natura rei, et quia non formaliter eadem, et adæquate, sicut dictum est prius. Non sunt autem formaliter idem, prout identitas fundatur in essentia, et terminatur ad personam, et ideo est unum; non est autem essentia formaliter ipsa persona, quia absolutum in ratione sua formali non includit respectivum; sed prout identitas intelligitur fundari in persona, et terminari ad essentiam, sic sunt eadem formaliter, quia persona in sua ratione includit essentiam, ut aliquid sui, ut homo rationale; nec sunt etiam eadem adæquate essentia et persona, ut secundum prædicationem et convertibilitatem, nec secundum perfectionem et virtutem. 2. Resolutio. Persona est idem cum essentia. Essentia non est eadem formaliter adæquate cum persona.

3. Ad argumentum primum. Ad rationem respondet Magister in littera, quod hoc non dixit Hilarius secundum sententiam propriam, sed secundum hoc intulit inconveniens contra hæreticum, concludens, ergo non sunt idem, *quod Dei, et Deus.*

Alia solutio. Aliter potest dici consequenter ad prædicta quod non præcise sunt eadem essentia et persona, nec identitate formali adæquata.

Ad secundum. Ad secundum patet responsio *supra quæstione secunda, in fine hujus distinctionis*, sicut enim personæ sunt eædem in essentia identitate absoluta, et ad se, sic et tali identitate inter se sunt eædem, quia sunt una essentia. Si autem concludas, ergo erunt una persona, varias medium, quia sic non erunt eædem essentiæ, nec erit eadem essentia eis, et ideo mutatur accidens et figura dictionis.

Quæ fallacia consequentis et quæ figuræ dictionis. Per hoc patet responsio, si probetur per syllogismum expositorium sic : Hæc essentia est Pater, hæc essentia est Filius, ergo Filius est Pater ; est enim in omnibus talibus fallacia figuræ dictionis, et est consequentis. Est fallacia consequentis, quia medium est excedens secundum identitatem suam, et ex identitate aliquorum in tertio, quod est illimitatum ad ipsa, non sequitur eorum identitas inter se, quia non potest concludi major identitas extremorum inter se, quam fuerit eorum ad medium. Est etiam fallacia figuræ dictionis, quia medium habet modum, vel rationem *qualis quid* respectu minoris extremitatis ; in præmissa autem et in conclusione accipitur ac si esset *hoc aliquid*, et ideo fit commutatio *quale quid* in *hoc aliquid*.

QUÆSTIO II.

Utrum omnes tres personæ sint unius essentiæ?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

1. Argumentum primum negativum. August. Quod non. Augustinus de Trinit. 7. cap. 11. *Tantum tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus, tamen tres personas ex eadem essentia non dicimus.* Sed obliquus genitivi notat transitionem, sicut notat ablativus cum suo casuali. Sed hæc est falsa : *Tres personæ sunt de eadem essentia*; ergo et tres personæ sunt unius essentiæ.

Oppositum. August. Contra, Augustinus *ibid.* dicit quod tres personæ sunt unius essentiæ.

2. Sententia D. Thom. 1. sum. q. 39. art. 2. Dicit quidam quod sicut in rebus sensibilibus natura se habet ut forma ad individuum, ad personam, et suppositum, sic in divinis essentia signatur ut forma trium personarum. In creaturis autem dicimus formam quamcumque esse ejus, cujus est forma, sicut sanitatem et pulchritudinem esse alicujus hominis ; habentem autem formam non dicimus esse formæ, nisi cum aliqua additione adjectiva, quæ designat illam formam, ut cum dicimus: ista mulier egregiæ formæ est ; vel sicut dicitur : iste homo est perfectæ virtutis. Similiter in divinis cum multiplicatis personis non propterea multiplicetur essentia, dicimus unam essentiam trium personarum, et tres personas unius essentiæ : nec denotantur ista nomina in genitivo casu designari et construi in respectu et in significato formæ.

Rejicitur. Contra hoc, quando nomen significans formam construitur cum genitivo, ex vi designationis cum habente, vel habentibus formam, sicut construitur in plurali, ita construitur cum eo in singulari, ut sicut dicitur, quod Petrus et Paulus sunt viri magnarum virtutum, ita dicitur de utroque per se, quod est vir magnæ virtutis. Sed nunquam inveni ab aliquo Doctore quod Pater est unius essentiæ, sed quod tres personæ sunt unius essentiæ ; ergo non construitur *essentia* in genitivo cum habente eam ex vi designationis.

SCHOLIUM.

Explicat bene quantum ad modum loquendi quomodo Pater et Filius sunt unius essentiæ, esto non ex una essentia, de quo vide Magistrum hîc cap. 5.

Resolutio Doctoris. Dico ergo ad quæstionem, quod quando aliquid est proximum fundamentum relationis communis, potest dici in genitivo de suppositis, quorum est illud fundamentum, cum adjectivo significante relationem communem. Exemplum, cum dicitur : Isti sunt linguæ unius, vel similis conditionis, vel dignitatis, *unitas* in primo tenetur relative pro relatione communi, et accipitur pro identitate, ac si diceretur : Isti sunt ejusdem linguæ, quia tunc construitur genitivus signans fundamentum relationis communis cum suppositis, vel individuis, quorum est illud fundamentum ex vi fundamenti relationis communis. Sic in proposito, cum dico : *Tres personæ sunt unius essentiæ*, ibi *unitas* in genitivo relative dicitur pro identitate, ut sit sensus, quod tres personæ sunt ejusdem essentiæ, et construitur *essentia* in genitivo cum relatione communi identitatis cum suppositis, quorum est idem fundamentum ex vi fundamenti relationis communis ad illa supposita.

Ad rationem in oppositum, dico quod concedi non debet quod tres personæ sint de eadem essentia, quia hæ propositiones *ex*, *de*, denotant circumstantiam causæ extrinsecæ, ut efficientis, vel materiæ, sicut solemus dicere quod fit arca de ligno, et ex ligno, vel arca de ædificatore, vel ab ædificatore ; opus vero in genitivo notat circumstantiam formæ ad habentem formam. Unde licet præpositio et genitivus notent transitionem, non tamen æqualem, nec uniformem, quia genitivus notat transitionem formæ ad habentem formam ; præpositio vero notat transitionem causæ extrinsecæ ad effectum ; talis autem causa non convenit personis divinis, nec transfertur ad eas. 5. Ad arg. principale.

QUÆSTIO III.

Utrum essentialia in divinis approprientur personis ?

Alensis I. *p. q.* 70. *mem.* 2. D. Bonavent. *hic art.* I. *q.* 3. *et d.* 31. *art.* 2. *q.* 3. Ægid. *d.* 31. *princ.* 2. *q. et* 3. Richard. *art.* 2. *q.* 2. *et d.* 34. *art.* 2. *q.* 2. Petrus de Tarantesia *d.* 31. *q.* 7. Brulefer *q.* 9.

Quod non, quia quod appropriatur præsupponit illud cui appropriatur ; ergo si essentiale appropriatur personis, essentiale præsupponeret notionem. Argumentum negativum.

Oppositum, Augustinus 6. *de Trin. c.* 3. ubi ait quod Spiritui sancto debet appropriari connexio, quia Patris et Filii est vinculum ; Affirmativum. August.

et *lib.* I. *de doctrina Christiana*, ait Filio convenire æqualitatem.

SCHOLIUM.

Explicat optime quatuor appropriationes essentialium, quæ fiunt personis, et rationes earumdem, de quo Magister hîc, a cap. 6.

Resolutio. Dico ad quæstionem quod convenienter approprientur essentialia personis ; et quatuor hujusmodi invenio appropriationes magis principales. Qualuor appropriationes essentialium personis. Hilar. Prima appropriatio est particularis Hilarii, ut æternitas Patri, quia non est ab alio ; Filio species, quia pulchritudo et integritas, et ostensio Patris, a quo accipit naturam divinam integerrime ; Spiritui sancto appropriatur amor. Secunda August. appropriatio est Augustini, ut Patri unitas, quia indivisus ; Filio æqualitas, quia persona secunda, in qua est primo æqualitas ; æqualitas enim requirit unitatem cum distinctione ; et Spiritui sancto appropriatur connexio. Tertia appropriatio est potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto ; et hoc duabus de causis : Una propter imperfectionem, quam videmus in creaturis, quia pater solet esse impotens, filius insipiens, et spiritus superbus, cum homo habet spiritum in naribus. Sed magis proprie appropriantur ista personis propter perfectiones positivas, quam ad removendum imperfectiones in creaturis. Quarta et ultima appropriatio est illa ex verbis Pauli desumpta : Paulus. *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. Ex ipso* Patri, quia ex eo sunt omnia ; *Per ipsum* notat relationem formalem, et artem faciendi in Filio ; *In ipso* notat Spiritum sanctum.

Ad argumentum. Ad argumentum dico, quod appropriatum ut appropriatum præsupponit proprium ; sed id quod est appropriatum, non præsupponit proprium, sicut attributum ut tale, et ut essentiale non præsupponit proprium, sed ut appropriatum proprio præsupponit proprium.

DISTINCTIO XXXV.

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo sit ex natura rei intellectus, et intelligere formaliter?

D. Thom. I. *p q.* 4. *per totum.* Aureolus I. *d.* 35. *part.* I. *art.* 3. *difficult.* 2. 3. *et* 4. Capreol. *q.* I. *art.* 2. Ferrariens. I. *cont. Gentes*, c. 50. Doctor *in Oxon.* I. *d.* 2. *quæst.* 2. *num.* 20. Smising *de Deo uno tract.* 3. *disp.* 2. Suarez *disputat.* 30. *Metaph. sect.* 15.

1. Arg. primum negativum. Circa distinctionem XXXV. ubi Magister agit de scientia Dei in comparatione ad scibilia extrinseca, quæro primo, utrum ex natura rei sit in Deo intellectus, et *intelligere* ante omnem negotiationem intellectus, secundum proprias et formales rationes earum? Quod non, quia idem non est in eodem, modo nobiliori et ignobiliori, sicut calor, qui est in Sole virtualiter et æquivoce, non est in eo formaliter et univoce. Sed Deus habet intellectum et *intelligere* nobiliori modo, quam si essent in eo formaliter, et ex natura rei, quia habet illa per essentiam, quæ continet omnia eminenter et virtualiter; ergo non sunt in eo formaliter.

Secundum. Aristot. Item, secundum Aristotelem 3. de Anima, cap. 2. *intelligere* est quoddam pati formaliter; in Deo autem non est passio ex natura rei, ergo, etc.

2. Tertium. Item, in quocumque est intellectus ex natura rei; et formaliter, potentia est in eo ad actum nobiliorem se, quia actus universaliter nobilior est potentia 9. *Metaph. cap.* 5. *et* 12. in Deo non est intellectus ad actum nobiliorem se; quare, etc. Aristot. Minor patet, quia quod immediate se habet ad primum perfectissimum in ordine quo aliqua sunt ab eo, est simpliciter aliquid perfectius; intellectus divinus respicit essentiam suam prius et perfectius quam *intelligere*; ergo intellectus in Deo non erit ad actum nobiliorem se.

Quartum. Item, quarto sic: Intellectus refertur ad intelligibile; ergo ubi est intellectus ex natura rei, ibi realiter ad intelligibile refertur. Sed in Deo nulla est relatio realis ad intelligibile extra ut ad mensuram, nec etiam ad intelligibile ad intra, quia idem sunt ad intra intellectus et intelligibile; ergo non est ibi intellectus, nec intelligere.

3. Oppositum. August. Contra, Augustinus 15. de Trinit. cap. 4. de magnis et 5. de parvis: *Conditor nobis rationem naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu prædita; non sentientibus intelligentia non intelligentibus præferenda videamus, ac per hoc quia rebus creatis creatorem sine dubio præferimus; ideo oportet eum et summe vivere, et cuncta sentire et intelligere.* Ex hoc arguo sic: si ex hoc quod Creatorem rebus creatis præponimus, oportet eum et summe vivere, et summe debere intelligere; ergo cum ex natura rei eis præpo-

natur, et præferri debeat, ex natura rei debent hæc ei inesse.

4. Quatuor examinenda. Circa solutionem hujus quæstionis, quatuor sunt videnda. Primo, si intellectus, vel *intelligere* sit in Deo ? Secundo, si in Deo sint ex natura rei. Tertio, an Deus formaliter intellectu intelligat, sicut nos dicimur intellectu intelligere. Quarto, an intellectus, sive intellectivum esse, sit de per se quidditativa ratione essentiæ divinæ, sine omni actu intellectus considerantis, sicut est de per se intellectu creaturarum intellectualium, licet non intellectus potentia sit de per se ratione quidditativa, sed de *esse* secundo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus et intelligere sint in Deo ?

5. Resolutio primi. Intellectus et intelligere sunt in Deo, Probatur auctoritatibus. Psalm. August. Quantum ad primum articulum, dico quod intellectus et *intelligere* sunt in Deo ; et quod ita sit, ostendo per auctoritatem sacræ Scripturæ et Sanctorum, et Philosophorum. Sacra Scriptura est plena de hoc, Psalmo 146. *Sapientiæ ejus non est numerus*, et alibi quasi in infinitis locis. Hoc etiam clare patet per auctoritatem Sanctorum Doctorum ex libris suis, et specialiter Augustinus de hoc tractat 15. *lib. de Trinit.* Aristot. Idem vult Aristoteles 12. Met. c. 10. *movet autem*, ubi vult quod *intelligere* sit vita Dei, et facit de objecto intellectu Dei et actus divini.

Probatur primo ratione. Hoc etiam probo per rationem a posteriori. Ostensum est enim *distinctione 2. et 3. supra*, quod si Deus est primum ens triplici primitate, scilicet efficientiæ, eminentiæ et finalitatis, est agens per se. Ex hoc arguo sic : Si est primum efficiens, est agens per se ; sed omne efficiens per se agit propter finem ; igitur primum efficiens agit propter finem, non propter finem, quem naturaliter diligit, vel vult sine cognitione ; ergo propter finem, quem cognoscit, et si sit primum efficiens propter finem, ergo ordinat effectum suum in finem ; aut ergo a se cognoscente finem, vel a superiori agente cognoscente et dirigente effectum suum in finem. Secundum non potest dari, quia est primum in eminentia non potens ab aliquo ordinari ; ergo ordinat effectum suum in finem, quem cognoscit.

Item, hoc arguitur ex primitate finis, quia si est primus finis, ergo præfigit et præstituit finem omnibus aliis agentibus propter finem ; sed sic præstituere, et præfigere finem aliis agentibus est cognoscere finem ; quare, etc. Secundo.

Item, sapientis est ordinare, et non ordinari, *primo Metaphysicæ*. Sed primi finis est omnia ordinare in se, tanquam existentia propter ipsum ; ergo ipsius est sapientia, et per consequens intellectus. Has rationes quære diffusius alibi * *q.* 2. ubi quæritur an sit aliquod ens infinitum. Tertio. * In Oxon

SCHOLIUM I.

Postquam ex sacra Scriptura, S. Augustino, et Philosopho probaverat in Deo esse intellectum et actum intelligendi, et rationem a posteriori adjunxerat, inde desumptam quod omne agens agit propter finem, refellit nunc rationes aliorum, quibus se hoc probasse a priori opinati sunt. Primæ fundantur in Dei immaterialitate, posteriores in eo quod intellectus et *intelligere* sint perfectiones simpliciter, et omnis perfectio simpliciter sit in Deo necessario ; et

demum concludit non posse hæc probari in Deo esse, nisi a posteriori et ab effectibus; a priori autem non posse rationem ullam assignari, quare Deus est intellectivus, sicuti neque causa ulla prior quare homo est homo.

6. Probationes aliorum. Hanc autem conclusionem declaratam et ostensam a posteriori, nituntur aliqui probare sic secundum Aristot. Aristotelem 3. *de Anima, et* 12. *Metaph.* nam ratio intellectualitatis est immaterialitas, quia secundum eum, *ibidem*, in non habentibus materiam idem est intellectus et intellectum.

Similiter *secundo de Anima* dicit Philosophus, quod ideo plantæ non cognoscunt, quia sunt nimis materiales; sensus autem aliqua cognoscit, quia est receptivus specierum sine materia, quia minus habet de materia.

Aristot. Et ulterius ascendendo, quanto aliquid minus habet de materia, tanto magis habet de intellectualitate et intelligibilitate.

Aliæ rationis Gandavensis. Alius Doctor nititur hoc probare sic: Res non cognoscens est tantum ipsa, et quasi arctata ad suam formam; res vero cognoscens non est tantum ipsa arctata ad seipsam, sed est quodammodo res cognita, arctatio fit per materiam; ergo ubi nulla est materia, est applicatio ad omnem formam in intelligibilitate.

Item aliter sic: Eadem est ratio intelligibilis in actu, intelligibilis est immaterialitas, quia sensibilia non cognoscuntur a nobis, nisi inquantum abstrahuntur a materia et a conditionibus materiæ; ergo similiter ratio intelligibilitatis in actu est immaterialitas.

Nunc ex omnibus arguitur sic: Ratio intelligibilitatis est immaterialitas; Deus autem est omnino immaterialis; ergo est omnino intellectivus; et hæc conclusio videtur eis sequi a priori, quia ex immaterialitate.

Sed non videtur mihi quod ratio sumpta ex immaterialitate sufficienter concludat propositum, nec a priori, nec etiam multum a posteriori, et ita non probat intellectualitatem in Deo, quia non video quod aliqua forma prohibeatur per hoc esse perfecte intelligibilis, quia dat *esse* materiæ, sicut accipiunt istæ rationes, et tamen anima intellectiva mere est intelligibilis, licet det *esse* materiæ. Rejiciuntur. Materialitas aliqua non impedit intellectivitatem.

Dices quod ideo anima est infimæ intellectualitatis inter omnia intellectualia, et naturas intellectuales. 10. Evasio.

Contra, quando aliquid secundum totam speciem suam est inferius et imperfectius alio, quodlibet individuum illius est imperfectius quolibet individuo alterius, aliter non esset ordo essentialis in speciebus, sed tantum accidentalis. Si ergo anima intellectiva secundum totam suam speciem sit in fine intellectualitatis, quælibet anima esset imperfectior intellectualitate quolibet alio intellectuali, et tunc cum capacitas intellectus attendatur in comparatione ad summum intelligibile, et ad intellectionem optimam et nobilissimam illius intelligibilis, sequitur quod nulla anima esset capax ita perfectæ intellectionis, sicut minimus Angelus; hoc est falsum, patet de anima Christi, quæ perfectiorem intellectionem habet de essentia divina, quam quicumque Angelus, et illa habuit inquantum anima creata, et non inquantum Deus. Impugnatur. Si species una est perfectior alia, quodlibet hujus quolibet illius.

11. Solutioni ocurritur. Si dicas quod hoc erat propter unionem, quam habuit ad Verbum, et non ex se.

Contra, unio ad Verbum non facit animam non esse animam; ergo si anima manens anima potest habere perfectiorem cognitionem, quam aliqua alia natura creata intellectualis, dare *esse* materiæ, vel materialitas non impedit cognitionem intellectualem, vel *esse* intellectivum.

12. Rejicitur fundamentum alterius Doctoris primo. Contra hoc quod dicitur, quod ratio intellectualis in actu est immaterialitas, arguo sic: Si ens, inquantum ens, et secundum se acceptum, est per se intelligibile, et primum objectum intellectus, impossibile est quod sit aliqua conditio entis per se, quin habens illam sit secundum illam per se intelligibile, quantum est ex se; materialitas autem est una conditio istius entis, aliter ens materiale non erit per se cognoscibile quantum est ex se et per se intelligibile. Unde materialia et singularia sensibilia ab intellectu divino sortiuntur propriam intelligibilitatem secundum gradum suarum entitatum, ita cognoscuntur perfecte, sicut in natura sunt, et hoc quantum est de perfectione actus; sed non ab intellectu nostro habetur hoc, nisi per abstractionem a phantasmatibus; sed hoc non est ex incognoscibilitate eorum, sed ex imperfectione intellectus nostri, qui nec suprema cognoscit, nec infima secundum modum cognoscibilitatis eorum.

(Materialitas non impedit intelligibilitatem.)

13. Secundo. Item, illa immaterialitas, quæ ponitur causa intellectualitatis, non est sola privatio, vel sola carentia materiæ, quia sic non esset causa alicujus positivi; est ergo illa actualitas positiva, quam consequitur privatio et carentia materiæ. Sed ista actualitas positiva non potest esse per se causa, vel ratio intelligibilitatis per se primo modo vel secundo modo; ergo nullo modo immaterialitas potest esse causa ejus. Assumptum probo quantum ad utramque partem. Primo probo quod non sit causa per se primo modo intelligibilitatis, quia nihil est intelligibile primo modo per se, nisi quod in sua ratione formali includit per se intelligibilitatem. Sed actualitas illa, quam consequitur privatio et carentia materiæ, sic est in Deo prior intelligibilitate, quod non includit in sua ratione formali, nisi intelligentem; ergo non est per se primo modo intelligibilitas. Nec includit per se secundo modo intelligibilitatem, quia intelligibilitas in nullo ente creato cui competit, est passio suæ naturæ, sed est ipsa natura ejus propria, per quam distinguitur ab omni natura propria non intelligibili.

(Immaterialitas non est causa per se primo modo intelligibilitatis.) (Nec secundo modo.)

14. Alia ratio Gandavensis. Alius Doctor apponit aliam rationem, scilicet quod in Deo sit intellectus et *intelligere*, quia omnis perfectio simpliciter est in Deo necessario; intellectus et *intelligere* sunt hujusmodi; ergo, etc.

Rejicitur. Sed hæc non concludit a priori, quia primum ens est perfectissimum et optimum; ergo quidquid repugnat sibi non est perfectio simpliciter; ergo oportet prius probare quod intellectus et *intelligere* sint sibi compossibiles, quam accipere quod sint perfectio simpliciter; accipit ergo conclusionem notiorem præmissa.

Ideo dico sicut prius, quod a posteriori potest probari tantum Deum esse intelligentem et intelligere, et quod ita est, ostendunt necessario effectus in universo, qui sunt ab eo

a potest priori obari id Deus intelli- gens.

mediate vel immediate; et non potest a priori probari, quia sicut homo, vel humanitas est prima ratio constitutiva hominis vel entitatis specifice talis, nec potest ostendi sibi inesse per aliquem conceptum sibi immediatiorem vel priorem, quia tunc non esset prima ratio constitutiva ejus (nam quare humanitate homo est homo, non est aliqua causa, sed est prima secundum

ristot.

Philosophum 7. *Metaphys.*), ita etiam quod intellectualitas sit prima ratio entis intelligibilis, constituens ipsum in *esse* tali, et nihil exigat re prius essentialiter ea, quo hoc posset de eo ostendi. Ideo vanum est quærere quare Deus sit intelligibilis, tanquam inquirendo aliquam rationem priorem in ente intelligibili ipsa intelligibilitate, ideo ad nihil laborant tanquam indisciplinati, qui quærunt rationem ipsius, cujus non est ratio, vel quod nituntur probare aliquid a priori, quo non est ratio prior.

ARTICULUS SECUNDUS.

An intellectus et intelligere *sint in Deo ex natura rei distincta?*

15.

ntentia ndavensis

Quantum ad secundum articulum, an intellectus et *intelligere* sint in Deo ex natura rei? Dicit quidam Doctor quod non, sed tantum per actum intellectus negotiantis circa essentiam, ut primum objectum ejus. Potest enim essentia tripliciter considerari; uno modo ut natura et essentia tantum. Alio modo ut est objectum intelligentiæ simplicis. Tertio modo ut est objectum intellectus componentis et dividentis. De hoc quære *distinctione* 8. *de attributis*. in Oxon.

16. Rejicitur primo ad hominem.

Sed contra istam opinionem arguo per suas rationes, quas facit contra aliam opinionem, quæ ponit ibi intellectum, et alias perfectiones in Deo non distingui ex natura rei, sed per comparationem ad extra in intellectu creato comparante.

Arguit enim sic: Personæ divinæ non sunt ibi in comparatione ad extra; ergo nec principia elicitiva personarum, quæ sunt intellectus et voluntas, sunt ibi per respectum ad extra. A simili arguo ego: Si ratio sua sit bona, personæ sunt in divinis ex natura rei distinctæ sine omni negotiatione; ergo etiam intellectus et voluntas sunt ibi distincta ex natura rei.

Secundo.

Secundo arguit sic: Si Deus ab æterno intellexit se, et voluit se sine omni respectu ad extra, a simili arguo in proposito: Deus ante omnem actum intellectus negotiativi intellexit se et essentiam suam, aliter non posset alia circa eam negotiando fabricare, quia actus negotiationis intellectus circa objectum sequitur apprehensionem et intellectionem ipsius objecti simplicem, et omnem intellectionem potest sequi *velle* et volitio, ut simplex complacentia proportionaliter; ergo ante omnem actum negotiativum potest intelligere et velle; et ita intellectus et voluntas et actus eorum præcedit in Deo ex natura rei omnem negotiationem intellectus.

17.

Tertia ratio ejus est ista: Beati-

Tertio. tudo Dei consistit in actu intellectus et voluntatis; non est autem beatus per respectum ad aliquid ad extra. Ex hoc arguo sic: Deus est beatus ex natura rei, et non formaliter per actum intellectus negotiativi, quia illi sunt tantum entia secundum rationem; ergo in actibus intellectus et voluntatis distinctis ex natura rei.

Quarto. Item, prima ratio ejus superius posita ad probandum intelligibilitatem, concludit propositum nostrum contra eum; Deus enim est immaterialis ex natura rei, quod non esset, nisi esset intelligibilis ex natura rei sine intellectu negotiativo.

Quinto Item, secunda ratio ejus concludit propositum nostrum, quia intellectus est perfectio simpliciter; perfectio simpliciter ex natura rei est in Deo; quare, etc.

SCHOLIUM II.

Refert et refellit opinionem Gandavensis asserentis intellectum et *intelligere* in Deo distingui ab essentia tantum per operationem intellectus creati negotiantis, eamque quatuor rationibus ad hominem confutat. Deinde duabus vel tribus efficacibus argumentis a posteriori probat utrumque esse in Deo ex natura rei.

18. Resolutio secundi articuli. Dico ergo quantum ad istum articulum, quod intellectus et *intelligere* sunt ibi ex natura rei, videlicet perfecte et actualiter, ac si nihil aliud ibi esset, et non per actum intellectus negotiativi, ut universalitas est in Socrate per actum intellectus comparantis hominem ad Socratem, vel universale ad singulare. Intellectus et intelligere sunt in Deo ex natura rei. Nec video quod intellectus et *intelligere* essent nobiliori modo in Deo, et perfectius, si tantum essent ibi per actum intellectus, et non ex natura rei, quam sit relatio Dei ex tempore, quia intellectus negotians nihil causat nisi entia rationis; et si tantum unum ens rationis posset dici nobilius alio in tali *esse*, nunquam tamen tale esset perfectio simpliciter, nec ens perfectum, sed tantum diminutum 6. *Metaphys.* Aristot.

19. Prima probatio a posteriori. Est igitur intellectus et *intelligere* in Deo ex natura rei perfectissime et actualissime. Quod ostendo dupliciter, et primo a posteriori, probatur sic: *Intelligere* si est in Deo ex natura rei, habetur propositum; si autem non est ibi ex natura rei, tunc arguo: Intellectus præcedit *intelligere*, sicut naturaliter potentia præcedit aliquo modo actum et principium, vel causa principiatum, vel effectum; ergo intellectus non est ibi per quodcumque *intelligere*, quia potentia non est per actum, qui necessario præsupponit potentiam, quia tunc esset circulus in essentialiter ordinatis, et idem præsupponeret se; ergo cum *intelligere* negotiativum præsupponat intellectum, non est ibi intellectus per illud *intelligere*. Consequentia est plana, quia nihil præsupponit se; quare, etc.

20. Secunda prior. Item, hoc idem probatur de *intelligere* negotiativo; *intelligere* negotiativum non producit seipsum, quia nil producit seipsum; ergo etc.

Intellec et intelligere s perfec nes s plicit Secundo hoc ostenditur ratione *propter quid*, sic: Omnis perfectio simpliciter habet *esse* ex natura rei in Deo; sed intellectus et *intelligere* sub formali ratione eorum sunt perfectiones simpliciter; ergo, etc. Major probatur, quia si aliqua perfectio simpliciter non sit in Deo ex

natura rei, sit illa; ergo non est in quolibet melius ipsum, quam non ipsum, quia non in Deo melius, est esse ex natura rei, quam non esse in eo; ergo si est in Deo et non ex natura rei, imperfecte erit; ergo non est perfectio simpliciter. Probatio primæ consequentiæ, quia omnis perfectio simpliciter in omni alio a Deo est imperfecte, quia participative; ergo si non est in Deo ex natura rei, in nullo habet esse perfectum.

21. Sed ultra pro secunda consequentia, quia quod in nullo est perfecte, sed imperfecte, non est perfectio simpliciter; sed si aliqua perfectio deesset Deo ex natura rei, in nullo esset perfecte. Non in creatura, quia ibi est participative; nec in Deo per actum intellectus negotiantis, quia tunc esset ens rationis diminutum; ergo non esset perfectio simpliciter. Minor patet, quia si intellectus et *intelligere* non sint formaliter in se perfectiones, sed tantum unica perfectio simpliciter, scilicet essentialis, hoc est contra Sanctos, qui ex diversis perfectionibus repertis in creaturis ostendunt illas eminenter

ugust. esse in Deo. Unde dicit Augustinus 15. de Trinitate cap. 4. quod *cum viventia non viventibus; immortalia mortalibus; intelligentia non intelligentibus; videntia non videntibus; invisibilia visibilibus præferenda judicamus, oportet Deum esse viventem, immortalem, etc.* Respondebis, verum est ista esse in Deo vivente in essentia, sed non distincte.

22. esponsi-i occur-ritur. amasc. Contra, perfectiones simpliciter non *quid*, sed *quale* circa *esse* divinum ostendunt, secundum Damascenum *lib.* 1. *Orthod. fid.* 4. *cap.* perficiunt enim essentiam, non ut qualitates in *esse* primo quidditativo, sed in *esse* secundo et intenso, et ideo circumstant essentiam secundum Damascenum. Essentia autem non est perfectio in *esse* secundo secundum Damascenum, sed primo, quia quidditativo; ut autem intelligitur sub illis rationibus fabricatis circa ipsam ut quibusdam relationibus rationis, non perficitur in *esse* secundo, nec in *esse* primo, quia hujusmodi relatio rationis non est aliqua perfectio, nec prima, nec secunda, quia ex quo relatio realis non est perfectio simpliciter, multo magis nec relatio rationis; ergo si non sint in Deo ex natura rei, ut perfectiones absolutæ, sed tantum ut relationes rationis, non potest divina perfectio eis inesse primo, nec secundo, ut perfectionibus simpliciter, sed tantum relationes rationis; in vanum ergo laborarent circa perfectiones Deo attribuendas quodam ordine, quia non attribuunt sibi nisi relationes rationis non reales.

Relatio rationis neque est prima nec secunda perfectio aliquæ.

Teneo ergo quod *intelligere* et intellectus sunt in Deo formaliter, et actualiter, et distincte ex natura rei, et non tantum virtualiter, vel potentialiter, vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus negotiantis, quia utrumque est formaliter infinitum; infinitum autem formaliter in nullo continetur, ut in potentia, et tamen non sequitur ex hoc quod non distinguantur ex natura rei. Patet superius de essentia et relatione. De distinctione autem essentialium posterius est dicendum. 23.

ARTICULUS TERTIUS.

An Deus formaliter intellectu intelligat?

24. Argumentum. Quantum ad tertium articulum non videtur posse dici quod Deus intellectu intelligat, quia nos non dicimur intelligere nisi prout intellectus recipit intellectionem suam ; a quocumque enim sit *intelligere*, vel actus intellectionis, non eo intelligit aliquis, nisi prout in eo recipitur. In Deo autem non recipitur *intelligere*, quia superius *distinctione* 5. negabatur ab eo omnis potentialitas, et passio et receptio ; ergo non potest Deus dici actu intelligere.

Confirmatur. Confirmatur, si enim non sit in intellectu divino receptio, ergo non magis dicitur intelligere per *intelligere* quam per *velle*, nec per intellectum quam per voluntatem.

SCHOLIUM III.

Resolvit intellectum Dei esse principium *quo* intelligendi, sicut in creatis, quia quamcumque denominationem dat actus realiter distinctus ab informabili, eamdem dat, et multo perfectius actus infinitus non informans, sed idem realiter, cum eo quod denominat per identitatem, et quia ibi est verior denominatio, ubi major est unitas.

25. Resolutio tertii. Deus formaliter intelligit sine receptione, et quomodo. Probatur. Respondeo, et dico quod intellectu Deus formaliter intelligit, licet intellectus idem sit realiter cum essentia, et aliis perfectionibus ; et tamen sine omni receptione vel passione dicitur intellectus intelligere, quia quamcumque denominationem potest actus informans dare informanti vel informato, quando distinguitur ab eo realiter, ut pars a parte, eamdem potest dare actus infinitus non informans, sed realiter idem cum eo quod denominat per identitatem, ut sicut corpus realiter denominatur animatum ab anima ut informabile, vel informatum a forma, ita si anima esset realiter idem cum corpore, et omnino transiret in unam realem identitatem, perfectius tunc posset idem corpus denominari, licet non per informationem, quam modo potest, quando est pars distincta realiter a corpore quanto, perfectius enim et verius esset tunc idem corpori, quam modo sit. Si ergo modo dicimur formaliter intellectu intelligere per intellectionem, ubi distinguuntur intellectus et *intelligere* realiter, multo magis potest Deus vel intellectus divinus formaliter denominari intelligens per *intelligere,* ubi unum transit in aliud per realem identitatem.

Major patet, quia unitas est ratio quare unum denominaret aliud ; ubi ergo verior unitas, verior etiam denominatio, quia forma perfectior unita suo perfectibili perfectius ipsum denominat ; ergo ubi propter summam perfectionem unum perfecte transit in identitatem alterius, ibi vere unum potest denominare aliud, cum quo est summe idem ; ergo ita in proposito, ita quod sicut sapientia, si esset distincta realiter a sapiente, posset ipsum talem facere, ut diceretur formaliter sapiens, ita si esset eadem realiter cum sapiente. Intellectus ergo quia maximam identitatem habet cum essentia et 26.

Quo pe[...]ctius [...]uum, perfect[...] forma [...] nomin[...]

deitate, et quasi propinquiorem unitatem et immediatiorem ordinem ad eam, et cum ea, quam *intelligere*, quod est immediate ab intellectu, intellectus vero est proxima ratio transiens in essentiam, vel Deitatem per identitatem; ideo perfectius et quasi formalius denominatur Deus intelligens per intellectum, quam per *intelligere*.

27. Instantia. Sed quomodo tunc dicetur magis intellectu intelligere quam voluntate, cum voluntas ita transeat in essentiam per identitatem, sicut intellectus, et per te intellectus non magis recipit quam voluntas?

Solutio. Respondeo, quemcumque ordinem haberent aliqua, si essent distincta realiter, eumdem ordinem habent, ubi non sunt distincta realiter, vere; nunc autem ubi intellectus et voluntas distinguuntur, realiter proxima ratio intelligere, et actus intellectionis est intellectus et non voluntas; ergo quia proximius se habet intellectus ad *intelligere* quam voluntas, ideo Deus formaliter intelligit per intellectum et non per voluntatem, licet non magis recipiatur *intelligere* in intellectu quam in voluntate.

Indistincta realiter eumdem servant ordinem quem si realiter distinguerentur.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum intellectus, sive esse *intellectivum, sit de ratione quidditativa Dei?*

28. Quantum ad quartum articulum, dicit unus in uno loco, quod intellectualitas, vel *esse* intellectivum, est quædam specialis conditio entis, dicens proprium modum subsistendi essentiæ; sicut enim *vivere* dicit substantiam subsistentem in natura vitali, ita *esse* intellectivum dicit subsistere in natura intellectuali, et secundum hoc intellectualitas includitur in propria ratione essentiæ divinæ, quæ non est tantum ens, sed ens vitale et intellectuale. Alibi dicit idem Doctor quod intellectivum non transfertur ad divina, ut dat *esse* primum, sed ut dat *esse* secundum, et magis credo esse hoc de intentione sua.

SCHOLIUM IV.

Asserit intellectualitatem, seu vitam intellectivam, esse de quidditate Dei, quod etiam habetur in Oxon. I. dist. 26. num. 55. et ostendit non sequi inde Deum esse definibilem. *Intellectus tamen* non est de quidditate Dei, dum sumitur ut potentia, sed ut intellectiva natura.

Dico ergo secundum primum modum, quod intellectualitas vel *esse* intellectivum est de formali ratione, et quidditativa entis vivi, quia *vivere viventibus est esse*, 2. de Anima, et hoc modo, concedit ille Doctor; ergo si intellectualiter vivere est formaliter de formali intellectu talis entis vivi vita intelligibili, primum ens vivit vita intellectuali; ergo intellectualitas, vel *esse* intellectivum est de per se, et quidditativa ratione ipsius entis vivi. 29. Resolutio. Intellectualitas est de essentia Dei. Probatur auctoritate. Aristot.

Confirmatur hoc per Philosophum 12. *Met.* ubi loquitur de vita Dei, dicens ipsum habere vitam voluptivam seu voluptuosam, et est in illo cap. *Determinatis autem.* Et Augustinus *de Trinit. 6. cap. ultimo*, dicit quod in Trinitate increata est prima, et summa vita, ac summus spiritus, cui non est aliud vivere et esse, etc. Confirmatur. Aristot. August.

Item, probo per rationem, quia quod potest esse idem alicui, non 30, Ratione.

est perfectissime in illo, nisi sit de ratione quidditativa, et sit intrinsece sibi idem, quia unumquodque perfectius convenit cum aliquo, si conveniat sibi intrinsece et quidditative, quam quod non convenit sic cum eo formaliter et quidditative, sed quasi aliqua perfectio secunda; sed intellectualitas aliquibus entibus creatis convenit essentialiter, ut perfectio perficiens rem in *esse* primo, et non in *esse* secundo. Patet de substantiis separatis per Philosophum 12. *Met.* ergo cum intellectualitas perfectissime Deo conveniat, erit sibi quidditative idem, ut perfectio prima, et non ut secunda.

Quod intrinsece convenit alicui, perfectius illi competit quam quod extrinsece.

Aristot.

31. Dices, quia si intellectualitas sit de per se ratione quidditativa illius essentiæ divinæ, ergo Deus potest definiri, quia vita est de ratione quidditativa et essentiali ejus, et similiter intellectualitas, et manifestum est substantiam esse de ratione perfectionis ejus per se; ergo potest sic definiri, quod *Deus est substantia viva*; ponitur enim *substantia* loco generis, et viva loco differentiæ intermediæ, sed *intellectualitas* loco differentiæ ultimæ, sicut si definiretur homo, quod *est substantia animata, sensibilis, rationalis*.

Replica.

Respondeo secundum prius dicta 25. *distinctione*, quod ab eadem realiter possunt in divinis abstrahi plures conceptus ordinati secundum *sub* et *supra* primæ intentionis, quorum tamen nullus est conceptus universalis generis, vel differentiæ, qui accipiuntur ab alia et alia re possibili et actuali, vel alia et alia realitate. In Deo autem non accipitur ratio vitæ et intellectualitas a re alia et alia, vel realitate diversa, sed ab eadem re diversimode considerata; licet ergo ponatur *vita* et *intellectualitas* quidditative esse de substantia Dei, neutra tamen est differentia contrahens substantiam ut genus, quia substantia est infinita, et vita et intellectualitas similiter, et sunt eædem res et quidditative, et nihil tale est differentia, vel genus respectu alterius; *vita* enim, quæ quasi videtur esse differentia propinquior substantiæ, nullo modo determinat, vel contrahit eam, ut differentia; ergo nec multo magis *intellectualitas*, quæ intelligitur quasi differentia posterior.

Solvitur.

Deus non potest definiri, et quare.

Ad primum argumentum principale, cum dicitur quod idem non potest esse in aliquo, modo nobiliori et ignobiliori, ut virtualiter et formaliter, falsum est, quia in essentia est virtualiter paternitas sicut in fundamento; similiter est ibi formaliter ut forma suppositi subsistentis in essentia. Unde sicut ipsi arguunt, in tempore quod illud quod est tale virtualiter, non potest se facere formaliter tale, si argumentum eorum sit bonum, ita arguo ego in æternitate: Si essentia non est paternitas formaliter, sed virtualiter, non posset ex se formaliter originare, aut emanare paternitatem subsistentem in ea, quod falsum est. Nec est differentia, nisi quia in tempore est mutatio a *non tali* ad *tale*, in æternitate non, sed de *non tali* fit *tale* sine mutatione. 32.

Ad primum principale.

Idem potest esse virtualiter tale, et formaliter tale, et quomodo.

Dico ergo quod idem non potest respectu unius et ejusdem esse virtualiter tale et formaliter tale; sed tunc erit minor falsa, quia ratione essentiæ est habens intellectum vir- 33.

tualiter, ratione autem intellectus est formaliter tale habens intellectum formaliter, quia intellectus est ibi ex natura rei, tanquam passio, vel qualitas essentiæ, vel fundamenti infiniti.

Alia responsio. Alio modo potest dici quod non est ibi intellectus modo simpliciter nobiliori et ignobiliori, quia non simpliciter producitur ab essentia, ut effectus a causa, in qua virtualiter, ac si quasi produceretur, et ideo supponitur falsum in arguendo.

34. Ad secundum. Quare intelligere divinum non est pati sicut creatum. Ad secundum, cum dicit quod *intelligere est pati*, respondeo per dicta *in tertio articulo* ; in nobis enim *intelligere*, et *recipere intellectionem* sunt idem, sicut universaliter in rebus creatis *calere* et *calidum esse*, vel *recipere calorem* sunt idem, *albere* et *albedinem recipere*, et sic de aliis, et in talibus receptio formæ est quædam passio. In Deo autem nulla est receptio intellectionis in intellectu tanquam formæ in potentia ; et ideo *intelligere* nullo modo est ibi *pati* ; est tamen ibi *intelligere* per identitatem verissimam, cum sit res eadem cum intellectu, et ideo verius denominatur intellectum esse intelligentem, quam si esset forma informans eum, ut passivum informatum.

Et cum dicit Philosophus, quod *intelligere est pati*, verum est, ubi *intelligere* non habet veriorem identitatem cum intellectualitate, quam per denominationem unius partis ab alia, sicut est in nobis.

35. Ad tertium. Ad tertium, cum dicitur quod intellectus, ubi est ex natura rei, est ad actum nobiliorem se, dico quod excessus in nobilitate simpliciter requirit distinctionem simpliciter ; intellectus autem divinus non realiter distinguitur ab actu suo, quia non est ei accidens, ut in nobis, et ideo minor est simpliciter falsa, quia nihil efficit nobilius se, nec credo quod aliquis actus substantialis sit ignobilior in entitate quocumque accidente, sed simpliciter nobilior. Si tamen propositio sit vera, habetur intelligi, ubi unum realiter ordinatur ad aliud, ut ad finem suum, et perfectionem realiter differentem ab eo. An intellectus sit intelligere nobilior.

Sed dices quod oppositum concluditur per rationem jam tactam, quia concluditur quod intellectus sit nobilior *intelligere*, quia habet immediatiorem ordinem, et propinquiorem ad primum, et ad perfectissimum, quod est essentia a qua fluunt omnes perfectiones, quam *intelligere*. 36. Replica.

Respondeo, potest dici quod sicut est propinquius essentiæ, secundum rationem, quam *intelligere*, ita est eodem modo nobilius quam *intelligere*. Solvitur.

Ad aliud, cum arguitur quod intellectus ad intelligibile est relatio realis, dico quod verum est, ubi requirit distinctionem realem extremorum, et distinctionem fundamenti in extremis. In Deo autem extrema illius relationis intellectus ad intelligibile non distinguitur realiter, scilicet essentia et intellectus, sed sunt idem verissime secundum identitatem realem. Similiter creatura in *esse* intelligibili in Deo non distinguitur realiter ab intellectu divino, sicut nec secundum *esse* distinguitur ab essentia divina realiter. 37. Ad quartum.

QUÆSTIO II.

Utrum primum objectum intellectus divini sit essentia divina sub propria ratione essentiæ, etc.

Alensis I. *p. q* 23. *memb.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 14. *art.* 5. *et* 6 *et q.* 15. *per totum, et* I. *con. Gen. c.* 48. *et* 49. Henric. *quodl.* 9. *q.* 2. Occham. *in prol. q.* 3. Gabr. *q.* 9. Doctor *q.* 3. Suarez I. *part. l.* 3. *c.* 2. Smising *de Deo uno tract.* 3. *disp.* 2. *quæst.* 2.

1. Arg. primum negativum. Hic videtur quod non, quia potentia, et objectum debent proportionari; ergo potentia communissima debet habere objectum communissimum. Sed potentia intellectiva dicitur esse communissima et virtuosissima ; ergo oportet quod ejus objectum sit communissimum et virtuosissimum ; tale est ens, quod scilicet possit adæquare communitatem et virtutem sui intellectus ; ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur, primum objectum adæquatur potentiæ, et nihil aliud quam ipsum ; ens adæquat intellectum divinum ; ergo, etc. Probatio minoris, quia nihil adæquat intellectum creatum, quod scilicet sit unum nisi ens ; ergo nec multo magis intellectum divinum et increatum.

2. Secundum. Item secundo sic : Nullum unum objectum est adæquatum potentiæ toti secundum totam virtutem ejus, et uni actui potentiæ. Patet in intellectu nostro, quia nullum objectum quantumcumque excellens adæquat totam potentiam, quin potentia posset esse alterius objecti. Sed essentia divina est objectum adæquatum unius actus, scilicet intellectus sui vel visionis, qua videt se ; ergo non est objectum intellectus sui adæquatum et primum.

Tertium. Item tertio sic : Objectum intellectus debet esse declarativum et manifestativum sui apud intellectum quia nihil objicitur intellectui, nisi sub ratione manifestativi ; verum autem habet propriam rationem manifestativi ; igitur essentia divina non sub ratione essentiæ, sed sub ratione veri debet esse objectum intellectus sui.

Confirmatur. Confirmatur, si essentia sub ratione essentiæ esset objectum intellectus divini, et non sub ratione veri, igitur eadem ratione, essentia non sub ratione boni, sed sub ratione essentiæ,esset objectum voluntatis divinæ; et sic intellectus et voluntas in Deo non essent potentiæ distinctæ, sicut nec objecta.

3. Arg. primum affirmativum. Contra, Aristoteles 12. *Met.* probat quod non intelligit nisi se, et non aliud, et ita quod sua essentia est objectum intellectus ejus, et non aliquid aliud ; ergo, etc.

Aristot. Secundum August. Item, Augustinus 12. *de Trinit. cap. ultimo*, et Magister ponit in littera : Sapientia est de æternis ; igitur æternum ut æternum, est objectum sapientiæ divinæ ; sed sapientia vel adæquatur scientiæ divinæ, vel est secundum actum perfectissimum intellectus sui ; igitur, etc.

4. Resolutio. Primitas duplex. Respondeo, distinguendo primo de primitate, quod duplex est primitas ad propositum, scilicet primitas naturæ, ut patet ex prædictis, et 9. *Met.* et est primitas adæquationis *ex primo Posteriorum*, qua primitate Universale dicitur ibi primum, ut primo subjecto inest, sicut passio ejus, ut *habere tres angulos.* Primi- Aristot.

tas autem naturæ duplex est, sicut et *natura* dicitur dupliciter, scilicet de materia et de forma. Primitas naturæ ratione materiæ est primitas generationis seu originis ; primitas autem ex parte formæ est primitas perfectionis. Quamvis autem in non simpliciter perfectis, ut in creatura, istæ primitates habeant originem, quia secundum Philosophum 9. Met. 15. *quæ priora sunt generatione posteriora sunt perfectione*, et e converso, tamen in simpliciter perfecto, ut in Deo, ista duplex primitas concurrit sub eodem ordine, quia in divinis quod est primum secundum originem, est primum secundum perfectionem, ut dictum fuit *distinct.* 5. nam essentia est primum origine in divinis, a quo originantur omnia, quæ sunt in divinis, non accipiendo *originem* proprie per productionem, sed communiter, quia omnia quasi originando fluunt ab essentia. Etiam est primum perfectione, quia secundum Damascenum lib. Orthod. fid. c. 12. est *sicut pelagus infinitum omnium perfectionum.*

Primitas naturæ duplex.

Aristot.

In Deo prius generatione est prius perfectione.

Damasc.

SCHOLIUM.

Egregie declarat, quomodo essentia sit objectum primum, perfectione et adæquatione intellectus divini, et quomodo repugnat eum moveri a creatura, vel a rationalibus Ostendit etiam non posse aliquod attributum esse primum objectum Vide eum in Oxon. q. 3. prol. a n. 22. et d. 3. q. 3. n. 5. et per totum.

5. Ad propositum igitur est dicendum, quod loquendo de primitate perfectionis, sive originis, dico quod essentia divina est primum objectum intellectus. Quod probatur sic : Quæcumque haberent ordinem essentialem, si essent distincta realiter, eodem ordine se habent, quocumque modo sint distincta. Unde sicut aliqua se haberent ordinate, si essent distincta realiter, eodem ordine se haberent, si essent distincta quocumque modo. Sed si essentia esset realiter distincta ab aliis perfectionibus, quæ sunt in divinis, ipsa esset simpliciter primum perfectione et origine, a qua alia simpliciter originantur ; haberet enim se sicut subjectum ad passiones, quæ oriuntur a natura subjecti ; nihil autem tunc esset, quod posset essentiam originare ; ergo modo ubi sunt distincta secundum rationem, essentia est primum perfectione, et sicut est primum in perfectione entitatis, ita in cognoscibilitate, ex 11. Metaph. cap. 1. *Unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognosci.* Quod enim est primum in entitate, est primum in veritate et cognoscibilitate ; igitur essentia divina est primum cognoscibile a primo intellectu.

Resolutio. Essentia divina est primum objectum intellectus divini primitate perfectionis.

Probatur.

Aristot.

Confirmatur per Philosophum 7. *Met.* quòd substantia sicut est primum respectu aliorum entium, natura et perfectione secundum rationem distinctivam suam et definitivam, ut *quod quid est,* ita in cognoscibilitate ; ergo similiter essentia divina, sicut est in divinis perfectior aliis perfectionibus in eo, quidquid sit, etiam secundum suam cognoscibilitatem.

Confirmatur. Aristot.

De alio membro, dico etiam quod essentia divina, ut est primum, et non aliquid commune, est primum objectum, primitate adæquationis intellectus sui. Et hoc probatur sic : Quandocumque aliquid commune 6.

Est etiam objectum primum primitate adæquationis. Probatur.

abstractum a pluribus est objectum adæquatum alicujus potentiæ, et primo movens eam, quodlibet per se inferius illius communis sub propria ratione per se est objectum potentiæ, et per se motivum illius, ut patet de colore, et suis inferioribus respectu visus. Sed non quodlibet contentum per se sub ente, sub propria ratione objicitur intellectui divino per se movens ipsum; igitur primum objectum adæquatum intellectui divino non est commune aliquid, ut ens, vel aliquid hujusmodi. Minor probatur primo per auctoritatem Philosophi 12. *Met. text.* 51. ubi vult quod si intellectus divinus moveretur ab aliquo alio intelligibili a sua essentia, vilesceret intellectus ejus; igitur nihil aliud per se movet intellectum suum, et hoc sub propria ratione.

Probat minorem auctoritate. Aristot.

7. Hoc etiam probatur per rationem. Nam non est possibile perfectionem infinitam causari, vel essentialiter dependere a finito; nunc autem cognitio illa, in qua aliquid per se objicitur intellectui sub propria ratione, causatur ab illo, vel essentialiter dependet ab eo, quia cognitio dependet ab intellectu et intelligibili; ergo si aliqua res extra intellectum divinum per se objiceretur intellectui divino sub propria ratione ejus, cognitio sua causaretur, vel dependeret ab illo intelligibili; igitur cognitio sua esset finita, et per consequens intellectus suus vilesceret; oportet igitur quod solum aliquid intrinsecum sibi sit objectum intellectus sui adæquatum, et hoc est essentia sua, quæ est primum objectum adæquatum intellectus sui.

Ratione. Nihil ad extra movet intellectum.

8. Sed tunc restat ulterius videre sub qua ratione est objectum intellectus sui, an sub ratione alicujus personalis, vel notionalis? Videtur quod non, propter idem quod prius, quoniam nullum formaliter non infinitum est objectum adæquatum intellectionis formaliter infinitæ, quia tunc formaliter infinitum dependeret a non formaliter finito. Intellectio autem divina quælibet est formaliter infinita, etiam respectu finiti, sicut intellectio creata est formaliter finita, etiam respectu infiniti; nullum autem personale, vel notionale, est formaliter infinitum; igitur primum objectum ejus non potest esse essentia sub ratione alicujus personalis, sive notionalis; igitur sub ratione alicujus essentialis est primum objectum intellectus sui.

Essentia non est objectum sub notione notionali.

Sed est dubium de essentiali, sub cujus ratione est objectum. Dico quod non nisi sub ratione essentiæ, quia sub illa ratione aliquid est objectum potentiæ, sub qua ratione continet virtualiter, vel formaliter alia, quæ objiciuntur illi potentiæ; neque enim objicitur alicui potentiæ per se, nisi contineatur virtualiter, vel formaliter in primo objecto adæquato illius potentiæ. Exemplum de continentia formali, ut color continet formaliter sub se species suas. Exemplum de continentia virtuali, sicut subjectum continet passionem, vel includit; nulla autem perfectio essentialis continet alias formaliter, quæ sunt æque communes; eadem enim ratione, qua formaliter continentur sub veritate, continerentur sub bonitate, quia quælibet est æque communis formaliter, et sic eadem perfectio 9.

Sed sub ratione essentiæ.

Exemplificatur.

esset continens, et contenta formaliter. Non videtur ergo posse poni alia continentia ibi quam virtualis; nihil autem continet alia virtualiter, nisi essentia, quia quodcumque poneretur continere virtualiter, includeretur in essentia, quæ est primum objectum perfectione; sed continentia virtualis non est in creatura; igitur essentia virtualiter continet omnia alia; non est ergo ibi continentia formalis; sic igitur divina essentia sub propria ratione essentiæ est objectum intellectus divini.

10. Ad primum argumentum. Ad primum argumentum, quando arguitur quod nullum objectum adæquat potentiam intellectivam Dei, nisi ipsum ens, negandum est, et ratio prius dicta est, quia ubi potentia movetur a quolibet per se inferiori alicujus communis, ibi nullum illorum potest esse objectum adæquatum illius potentiæ, sed tantum commune ad illa; sed ubi potentia non movetur nisi ab uno, et alia non objiciuntur potentiæ sub propriis rationibus, illud unum est objectum adæquatum illius potentiæ. Sic autem est in proposito, quia intellectus divinus tantum movetur ab essentia sua; et ideo sicut intellectus suus est communissimus secundum virtutem, ita objectum adæquatum erit communissimum virtute; et hoc solum est essentia divina.

11. Ad confirmationem. Quare non solum ens est objectum adæquatum intellectus increati sicut creati. Ad probationem, quando arguitur quod intellectus creatus non habet pro objecto adæquato aliquod unum, nisi ens; igitur nullum unum nisi ens adæquabit intellectum increatum. Dicendum quod consequentia non valet, quia intellectus creatus est possibilis respectu cujuslibet intelligibilis, et etiam potest pati a quolibet intelligibili, propter quod nullum illorum est objectum adæquate movens intellectum creatum, sed commune ad omnia; intellectus autem increatus non patitur nisi ab essentia sua, eo modo quo dicitur moveri ab essentia sua; ideo solum essentia sua est objectum ejus adæquatum. Unde propter imperfectionem intellectus creati est, quod nullum unum nisi ens adæquat ipsum in ratione objecti, tamen est perfectio supplens imperfectionem, quia in hoc excedit potentias sensitivas.

Ad secundum, quando arguitur quod objectum adæquans unum actum potentiæ non adæquat virtutem illius potentiæ, dicendum quod hoc est falsum, quando ille unus actus adæquat potentiam illam, et hoc est quando illa potentia non potest habere nisi unum actum, et sic est de intellectu divino respectu essentiæ suæ. 12. Ad secundum.

Dicetur forte quod quamvis intellectus divinus non habeat nisi unum actum realiter, est tamen plures secundum rationem, et tunc videtur quod objectum adæquans actum suum realiter, non adæquat secundum omnem actum differentem secundum rationem. 13. Replica.

Respondeo quod quando potentia habet plures actus ex æquo distinctos, tunc objectum adæquans potentiam secundum unum actum, non adæquat secundum omnes; sed oportet tunc esse aliquid commune adæquans totam virtutem illius potentiæ, ut patet de pluribus visionibus potentiæ vi- Solvitur.

sivæ. Sed in proposito accidit oppositum, quia non sunt ibi plures actus ex æquo se habentes, sed est unus actus, qui est notitia essentiæ, quæ est ratio omnium aliorum actuum sola ratione differentium ; et ideo objectum illius actus est ratio motiva intellectus respectu aliorum objectorum, quæ non movent intellectum divinum, nisi per essentiam ; et ideo essentia adæquans intellectum secundum illum unum actum, qui est respectu essentiæ, adæquat intellectum secundum omnem ejus actum.

Ad tertium. Quare ratio veri declarativi non sit prima ratio objectiva intellectus divini in essentia divina.

Ad tertium, dicendum quod ratio *veri*, prout est ratio manifestativi, non potest esse prima ratio objectiva essentiæ respectu intellectus ; veritas autem rei, scilicet essentia, bene potest esse primum objectum, non tamen veritas declarativam rationem importans, non enim est prima ratio pullulans ab essentia ; oportet autem primum objectum, etiam sub ratione sua primaria intellectus divini, esse in Deo ex natura rei. In re autem ut existens est, non est ratio declarativi, quia ratio determinativi, sive manifestativi, dicit relationem rationis ad illud quod declaratur ; essentiæ autem ut declaratæ ad intellectum divinum, non est nisi relatio rationis ; ideo non est ibi ratio veri sub ista ratione ex natura rei. Unde ratio declarativi est ratio consequens actum rationis negotiantem et reflectentem super actum primi objecti ; nunc autem necessario intelligitur objectum præsens potentiæ ante negotiationem potentiæ ; et ideo ratio declarativi, sive veri, sub ista ratione non potest esse prima ratio, sub qua est objectum intellectus sui. Per hoc patet ad probationem, quæ magis est ad oppositum, quia ex quo verum dicit manifestationem, non potest esse prima ratio objecti, sicut patet in exemplo, prius enim est albedo aliqua, quam sit conformitas illius ad aliam albedinem.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem, quando dicitur, quia tunc non possunt distingui intellectus et voluntas, dico quod imo possunt, quia ut essentia, et ut bona distincta sunt secundum rationem, et sic sunt objecta intellectus et voluntatis. Unde dico quod *verum* sub ratione manifestativi non potest esse ratio distinguens intellectum a voluntate.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO I.

Utrum aliquid aliud a Deo sit in intellectu divino, ut objectum sui intellectus ?

Doctores citati q. antecedenti. Doctor *d.* 35. *et* 39. *a n.*5. *et quodl.* 14.*art.* 2. § Hîc intelligendum est. Molina I. *part. q.* 14. *art.* 6. Rada *tom.* I. *controv.* 29. *art.* I.

1. Circa distinctionem XXXVI. quæro : An aliquid aliud a Deo sit in intellectu divino, ut objectum intellectus secundum *esse* intelligibile.

Argumentum primum negativum. Quod non videtur. Potentia non excedit in operando suum proprium objectum, ut dictum est *in quæstione præcedente ;* igitur ejus intellectus intelligendo non excedit essentiam suam ; excederet autem, si aliud esset in eo, ut objectum intelligibile ; ergo, etc.

Secundum. Præterea secundo sic : si aliquid ab essentia divina esset objectum intelligibile, igitur intellectus ejus requireret ad actum intelligendi illud objectum ; sed intellectum ejus requirere aliud intelligibile, est intellectum suum vilescere ; igitur, etc.

2. Tertium. Item tertio Sic : Cognita, ut cognoscuntur unica ratione, cognoscuntur indistincte. Sed quidquid ab intellectu divino cognoscitur distincte, et sub una ratione, quia per rationem essentiæ suæ ; igitur intellectus divinus non cognoscit aliud ab essentia, quia sic cognosceret plura distincte per unam rationem cognoscendi, quod non videtur possibile.

Contra ad Hebræos 4. *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Ratio ad oppositum.

Et ad hoc ut solvatur quæstio ista, oportet ut sciatur sub qua ratione Deus cognoscit alia a se, et formatur sic quæstio : Ad Hebr.

QUÆSTIO II.

Utrum ad hoc quod intellectus divinus cognoscat alia a se intellectione simplici, requirantur in eo relationes distinctæ ad intelligibilia distincta ?

Alens. I. *p. q.* 23. 4. *art.* I. D. Thom. I. *p. q.* 15. *per totum, et q.* 14 *art...* D. Bonavent. *hîc dist.* 34. *art.*I. *q.* I. Richard. *art.* 2. *q.* 2. Durand. *q.* 5. Occham *q.* 5. Gabriel *q.* 2. 5. *art.* 2. Henricus *quodl.* 5. *q.* 3. *et quodl.* 2 *q.* I. Doctor *in Oxon. d.* 35. *et collat.* 2. Vasquez I. *p. disp.* 70. 71. Suarez I. *p.* 11. *lib.* 3. *cap.* 5.

Quod non videtur, quia Dei ad aliud intelligibile a se non est relatio realis, sed tantum rationis. Sed si in Deo necessario esset relatio ad aliud intelligibile a se, ad hoc quod illud intelligat, illa esset realis ; igitur, etc. 3. Argumentum primum negativum.

Minor probatur, quia illa relatio non est rationis, sed realis, quæ non causatur per actum intellectus comparantis, sed præcedit omnem actum comparativum. Sed si talis relatio requireretur ad hoc quod

intellectus divinus aliud intelligibile a se cognosceret, ille præcederet omnem actum comparativum, quia actus intellectus comparationis requirit objectum esse cognitum, aliter intellectus compararet ad incognitum; oportet enim lapidem primo intelligi, antequam intellectus divinus comparet essentiam suam ad lapidem; ergo si respectus essentiæ divinæ ad intelligibile a se requireretur ad hoc quod ipsum cognosceret, ille respectus præcederet omnem actum intellectus divini comparativum, et per consequens esset relatio realis.

Secundum. Item secundo sic: Deus non potest duplici cognitione cognoscere lapidem, vel aliud intelligibile a se, quia tunc altera ejus cognitio esset imperfecta; sed potest cognoscere lapidem absolute, ut lapis est; igitur non præcise potest cognoscere ipsum ut terminum relationis. Si autem relatio requireretur ad hoc quod cognosceret ipsum, non posset cognoscere, nisi ut terminum relationis; igitur, etc.

4. Tertium. Item tertio sic: Illæ relationes si ponantur, aut sunt priores intellectionibus aliorum a Deo, aut posteriores, aut simul cum illis? Si posteriores, igitur non necessario requiruntur ad hujusmodi intellectiones. Si priores sunt, et requiruntur ad hujusmodi intellectiones, igitur distinguerentur secundum eas cognitiones illæ, quia distinctio in prioribus causat distinctionem in posterioribus, quando priora requiruntur ad posteriora. Si sint simul cum eis, etiam idem sequitur, cum ponatur necessario requiri propter illas.

Contra, Augustinus *lib.* 83. *quæst. q.* 26. loquens de rationibus idealibus, dicit quod *tanta vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo possit esse*; hoc autem dicit quoad intellectionem eorum, quæ Deus cognoscit per ideas; hujusmodi autem sunt relationes rationis, quia alia esse non possunt; igitur, etc. Oppositum. August.

SCHOLIUM I.

Respondet ad primam quæstionem, et explicat duplici habitudine motionis et terminationis objecti ad potentiam, resolvit nihil aliud a Deo esse objectum motivum intellectus divini, quia aliter infinita intellectio Dei dependeret a finito. Deinde posita et explicata duplici terminatione objecti primaria et secundaria, docet omne aliud a Deo terminare secundario ejus intellectionem. Primo, quia neque ratione excellentiæ, neque parvitatis quidquam effugere potest aciem infiniti intellectus. Secundo, comprehendit essentiam; ergo et omnia ad quæ extendit se essentia. Tertio, continens aliquid in *esse* reali, continet etiam in *esse* intelligibili; de quo hîc infra, dist. 39.

Ad quæstionem primam, dicendum quod objectum intellectus ad intellectum duplicem habet habitudinem: Unam moti ad mobile *ex* 3. *de Anima et* 12. *Metaph.* ubi dicitur quod *intellectus movetur ab intelligibili.* Aliam habet habitudinem ad ipsum generalem, ut terminat actum potentiæ; unde objectum intelligibile terminat actum intelligendi, et hoc est commune huic objecto, et objecto primo intellectus, et etiam aliarum potentiarum. Si quæstio intelligatur primo modo, dico quod nil aliud ab essentia divina est objectum intelligibile a Deo. Ratio dicta

5. Resolutio primæ quæstionis. Duplex habitudo objecti ad potentiam. Aristot.

Essentia sola est objectum motivum divini intellectus

est *in præcedenti quæst.* quia omnis intellectio divina re et ratione est formaliter infinita. Sed nullum creatum potest movere ad actum formaliter infinitum ; igitur nullum objectum aliud ab essentia divina potest movere divinum intellectum ad intellectionem. Major patet, quia sicut intellectio intellectus creati est formaliter finita, etiam respectu objecti infiniti, ut intellectio Beati, ita etiam intellectio Dei respectu objecti finiti, ut respectu lapidis, est formaliter infinita ; infinite enim intelligit lapidem, quia modus agendi sequitur virtutem agentis. Minor etiam patet, quia sive objectum creatum sit extra, sive in intellectu divino, quomodocumque sit ibi, ut distinctum ab eo, nunquam est formaliter infinitum, et per consequens non movet ad actum formaliter infinitum ; ideo solum essentia divina sub ratione essentiæ divinæ, movet ad intellectionem intellectus divini.

Modus agendi sequitur virtutem agentis.

6. Si ergo quæstio intendat secundo modo, ut scilicet aliud ab essentia sit intelligibile ab intellectu divino, ut terminans actum ejus, hoc potest intelligi dupliciter : Uno modo, quod terminat actu primo, secundum suam rationem propriam ; vel secundario ratione alicujus alterius primo terminantis, in quo includitur. Exemplum potest poni aliquo modo simile, quia sensibile proprium primo et per se terminat actum visus ; commune autem sensibile, ut quantitas, non sic, tamen non est omnino simile, quia sensibile commune est per se sensibile, licet non primo, unde non est ita secundario sensibile, quin moveat per se ; in proposito autem secundarium objectum non per se movet.

Duplex habitudo objecti terminantis.

Exemplificatur.

Si quærat quæstio de objecto primo modo terminante, sic nullo modo aliud a Deo terminat actum intellectus divini, quia objectum, quod primo terminat actum intelligendi, necessario coexigitur respectu ipsius ; unde isto modo visio a quocumque causaretur in visu, etiamsi in Deo exigeret aliquid in ratione terminandi primo actum visionis ; nullum autem finitum necessario exigitur ad actum infinitum, sicut nec movet ad actum infinitum, et sic nec movet ad actum terminantem secundo modo infinitum. Unde sicut essentia divina primo movet intellectum, ita primo movet ad se, ut terminet actum intellectus. 7.

Creatura non terminat primario intellectionem divinam.

Si autem quærat quæstio de terminante secundo modo, quia tale non necessario exigitur ad actum, sed magis sequitur actum, et dependet ab actu ; sic aliquid aliud a Deo potest esse objectum, et intelligibile ab ipso, terminans actum ejus secundario, quia tale non se habet sicut mensura talis intellectus, sed magis sicut ab eo mensuratum.

Creatura secundario terminat intellectionem divinam.

Quod autem ita sit probo, primo ex parte objecti, et secundo ex parte intellectus, et tertio ex parte imitationis. Primum sic : Aliquis intellectus est cujuslibet entis intellectivus ; hic autem maxime est intellectus Dei, quia quod aliquis intellectus non sit perfecte cognitivus alicujus intelligibilis, 8.

Probatio prima.

Evenit dupliciter quod aliqua non intelligamus.

hoc est vel propter defectum virtutis cognoscitivæ, et excellentiam cognoscibilis, propter quod intellectus noster non cognoscit perfecte ea quæ sunt permanifestissima in natura ; aut propter defectum ex parte cognoscibilis, quia est ens non perfectum, sicut sunt formæ rerum materialium. Et istam duplicem difficultatem ponit

Commentator.

Commentator 10. *Metaph.* sed primum impedimentum, scilicet excellentia cognoscibilis, non impedit quin cognoscatur ab intellectu divino, quia suus intellectus infinitus est, et sua essentia, quæ est primum objectum cognitum ab intellectu ejus, est infinita, in infinitum excedens perfectionem cujuscumque alterius cognoscibilis. Nec propter defectum in cognoscibili, quia ubi est tale impedimentum, si potentia esset intensior secundum proportionem, posset illud cognoscere, quia secundum Philosophum in libro de

Aristot.

Sensu et Sensato : *Defectus in cognoscibili arguit intensionem virtutis in cognoscente ;* unde vult

Deus cognoscit omnia quantumvis minima distincte.

quod si sensibile visus divideretur, cresceret visus in infinitum. Parvitas ergo cognoscibilis requirit majorem virtutem potentiæ cognitivæ ; sed nulla potentia cognitiva potest esse intensior et perfectior, quam potentia intellectiva Dei ; igitur defectus, sive parvitas cognoscibilitatis non impedit quin perfecte cognoscatur ab intellectu divino, quantum est cognoscibile, et non solum quodlibet aliud est cognoscibile habens *esse* in intellectu ejus objective ; sed res quælibet distincte, et sub propria ratione cognoscitur a Deo, quia confusa cognitio est imperfecta cognitio ; nihil autem imperfectionis est in Deo.

Item, arguo sic : Quælibet entitas specifica dicit perfectionem respectu communis intellectionis entis, et unumquodlibet addit aliquam perfectionem entitati in communi, igitur quælibet dicit rationem intelligibilitatis in particulari ; igitur intellectus divinus cognoscens omnia per se intelligibilia sub ratione qua sunt intelligibilia, cognoscet omnes quidditates entium. 9.

Secunda probatio aliorum.

Secundo ex parte intellectus divini probant aliqui sic : Intellectus qui comprehendit primam causam, comprehendit omnia ad quæ sua causalitas se extendit. Sed essentia divina est causa omnium, et intellectus divinus perfecte cognoscit suam essentiam, ipsam comprehendendo, ergo omnia causabilia ab eo ; talia sunt omnia intelligibilia alia a Deo.

Sed ista ratio potest male et bene intelligi, quando enim dicitur in majori quod intellectus comprehendens primam causam comprehendit effectum, scilicet illa ad quæ causa illa se extendit, si intelligatur quod in illo actu quo intellectus cognoscit causam, includatur comprehensio effectus, sic est falsum ; tunc enim in illo actu, quo Deus cognosceret se, includeretur cognitio alterius a se, et tunc esset beatus in cognoscendo aliud a se, quod falsum est, quia secundum

August.

Augustinum *lib. I. Confessionum c.* 23. licet beatus illa videat, non tamen propter illa est beatus, et ideo visio aliorum a Deo non includitur formaliter in visione Dei ;

unde comprehensio causæ non consistit in comprehensione effectus, sicut nec comprehensio principii includit comprehensionem conclusionis, quia perfecte potest principium cognosci, etsi nulla conclusio educenda de ipso cognosceretur, quia non dependet cognitio principii a cognitione conclusionis.

Sed tamen bene potest ratio illa sic intelligi, quod qui comprehendit causam, quantum est cognoscibilis, potest cognoscere ea, ad quæ sua causalitas se extendit; non quod comprehensio illorum cadat in comprehensione causæ, sed quod sequitur in intellectu comprehendente causam.

10. Alii probant idem sic : Deus perfecte cognoscit suam essentiam, quæ est entitas per essentiam participabilis, non participativa; ergo cognoscit omnem modum participabilem, quo sua essentia est participabilis; igitur cognoscit omnia imitantia suam essentiam, secundum enim talem et talem imitationem ipsius participant ipsam; ergo cognoscit omne ens per participationem.

...iter alii ...entiant.

11. Hæc etiam ratio potest bene et male intelligi : Si enim intelligatur quod cognoscens aliquid sub ratione imitationis, qua imitatur aliquod primum, cognoscat quidditative, non est verum, quia imitatio non est differentia specifica hujus et illius imitabilis. Non enim oportet quod si quis cognoscat omnes colores inquantum imitantur albedinem, quod cognoscat omnes colores quidditative, quia potest cognoscere aliquos magis, et minus participare albedinem, et quod albedo sit participabilis, scilicet magis et minus ab aliis coloribus, licet non cognoscat quidditative illos colores secundum *esse* specificum eorum.

Debet igitur ratio sic intelligi, quod si Deus perfecte cognoscit suam essentiam imitabilem, igitur perfecte cognoscit omnem modum imitandi eam, et ita omnes imitationes ipsius et fundamenta et entitates in quibus fundantur hujusmodi imitationes, quia non perfecte cognoscitur imitatio, nisi cognoscatur fundamentum, et terminus imitationis. Unde si tollatur ratio entis infiniti, tollitur etiam ratio non solum imitationis, quæ est quidem respectus, sed rationes fundamentorum, et imitantium, et omnium in eis contentorum, quia omnia ista continentur in ente per essentiam; sic verum est quod sic cognoscens omnem modum imitandi essentiam divinam, cognoscit perfecte omnia imitantia eam; tamen adhuc sic arguendo, non est magna virtus in argumento.

Quomodo ex eo quod Deus cognoscat suam essentiam, sequatur eum cognoscere cætera a se.

Tertio hoc probatur ex parte fundamenti, in quo fundatur imitatio, sic: Quidquid continet aliud in *esse* reali virtualiter, continet idem in *esse* cognoscibili, quia eadem sunt principia utroque modo cognoscendi; sed Deus in *esse* reali suo continet omnia alia virtualiter; igitur continet omnia alia a se in *esse* cognoscibili, et per consequens omnia alia habent *esse* cognoscibile in ipso. 12.

Tertia.

Minor probatur, quia nisi in prima causa continerentur omnia, in nullo alio continerentur virtualiter, nec formaliter, quia nihil potest esse in effectu, nec in causa secunda virtualiter, nisi eminentius sit in prima causa; oportet enim causalitates

Continens aliquod in esse reali continet illud in esse intelligibilis.

causarum resolvi ad causam primam. Si enim causa proxima contineat virtualiter entitatem effectus, et non continet eam a se, quia tunc esset causa prima, igitur habet ab alio quod sic contineat; igitur illud perfectius continet, et sic resolvendo omnes causas in primam, illa entitas perfectiori modo continebitur in prima causa; ergo secundum *esse* intelligibile continebitur ibi, et sic de aliis; igitur omnia continentur in prima causa secundum *esse* intelligibile; igitur in intellectu proportionato essentiæ divinæ tanquam causæ primæ, alia potest esse prima ratio cognoscendi omnia; secundum hoc ergo patet responsio ad primam quæstionem, quod omnia alia a Deo sint in Deo objective et secundum *esse* intelligibile.

SCHOLIUM II.

Pro resolutione secundæ quæstionis ponitur unum certum, scilicet ab æterno esse in Deo relationes ad creaturas, quia intellectus divinus comparare potuit essentiam ad omnia intelligibilia, et inde resultant hujusmodi respectus. An autem hujusmodi relationes sint necessariæ Deo ad intelligendas creaturas, sub dubio est. Et ponit tres sententias ab affirmativa parte convenientes, sed in modo disconvenientes, quas refutat. Vide eum fusius et clarius; de hoc in Oxon. d. 35. a n. 4.

13. Resolutio secundæ quæstionis. Sunt in Deo distinctæ relationes ad cognoscibilia.

Ad quæstionem secundam, cum quæritur an requirantur distinctæ relationes in Deo ad intelligibilia distincte cognoscenda?

Dicendum quod hîc est unum certum, et aliud dubium; certum est enim quod in Deo sunt distinctæ relationes ad distincta intelligibilia cognoscenda, et hoc loquendo de notitia simplici in Deo, qua cognoscit quidditates, ut lineam, lapidem; non enim est sermo hîc de notitia Dei respectu futurorum, qua cognoscit aliquid aliquando futurum. Et quod sint hujusmodi relationes in Deo, probatur sic: Ad quodcumque intelligibile potest intellectus creatus comparare essentiam divinam, potest et intellectus increatus eam comparare, quia nulla ratio intelligibilis cadit sub intellectu creato, nisi cadat in intellectu omnino perfecto, scilicet increato; ergo intellectus divinus potest comparare essentiam suam ad intelligibilia, et comparando formare in ea relationem rationis; sed non potest de novo sic comparare, ut *supra* ostensum est *distinctione* 3. igitur ab æterno comparavit essentiam suam ad intelligibilia distincta, et per consequens ab æterno sunt relationes rationis in Deo ad distincta intelligibilia.

Probatu[...]

14. An dist[...] ctæ re[...] liones distin[...] cognos[...] bilia r[...] cessar[...] requir[...] tur in [...]

Attamen quæstio non quærit hoc, sed quærit an hujusmodi relationes necessario requirantur ad hoc, ut cognoscantur a Deo distincta cognoscibilia? et dicunt omnes Doctores moderni quod sic. Unus autem Doctor assignat rationem hujus talem, quando scilicet aliqua sic se habent, quod unum est, a quo est aliud, inter illa est ordo, quia unum est prius alio natura, sicut etiam in divinis, ubi unus est ab alio, ille a quo est alius, est prior origine; ubicumque autem est talis ordo, quod ab uno est aliud, et non dependet ab illo, primum a quo est aliud, refertur ad secundum, re vel ratione, licet non e contra, et sic illud non refertur ad primum, nisi quia primum refert ad illud. Cum igitur creatura secundum se totam

Ratio Thom[...] ?

sit a Deo, relatio Dei ad creaturam prior erit relatione creaturæ ad ipsum, quam relationem aliqui vocant idealem, aliqui relationem in *esse* cognito ; et sic concorditer tenent quod necessario requiritur in Deo relatio rationis ad creaturas, ad hoc quod cognoscantur a Deo.

15. Sed quamvis hujusmodi relationem ponant, tamen discordant in modo ponendi; cum enim hujusmodi relatio ponatur, ut Deus distincte cognoscat, non potest poni nisi tripliciter ; vel in essentia, ut est ratio intelligendi; vel in essentia, ut est objectum intellectivum ; vel in actu intelligendi. Opinans primo modo movetur ex hoc, quod distincta cognitio est per distinctam rationem cognoscendi. Aliis de secunda opinione, non videtur hoc rationabile, quia intellectus, quanto est perfectior, tanto plura per unam rationem cognoscit; igitur intellectus divinus, qui est perfectissimus, per unam simplicem rationem omnia cognoscet ; ideo dicunt quod se tenet a parte objecti cogniti, et tunc ponunt quod Deus primo intelligit essentiam suam in se, et secundum se; secundo ut est imitabilis, et ipsa intellecta ut imitabilis, est ratio intelligendi alia ; et tunc, secundum eos, essentia intellecta ut imitabilis est in Deo. Illi autem de tertia opinione ponentes quod hujusmodi relatio sit in actu intellectus, habent hanc rationem, quia *intelligere* nostrum habet respectum ad intelligibile, ut mensuratum ad mensuram, ut patet *ex* 5. *Metaph.* Si igitur *intelligere* nostrum esset infinitum, ita quod prævaleret infinitis intellectionibus nostris, sicut est *intelligere* divinum, illud haberet respectum ad infinita intelligibilia ; igitur cum *intelligere* divinum sit infinitum, in illo infinito erunt infinitæ relationes ad infinita objecta.

[…rii modi ponendi ideas et cujuslibet ratio.]

[Thom. … umma.]

[Aristot.]

De istis tribus opinionibus, quære alibi *distinct.* 35. * Comparando autem istas opiniones inter se, videtur mihi secunda probabilior, et prima videtur mihi omnino irrationalis, nisi sit eadem cum secunda, quoniam ratio intelligendi in nobis differt realiter ab objecto, quia objectum non potest secundum se esse præsens intellectui nostro, et ideo requiritur species, quæ est præsens, quæ supplet vicem objecti ; et quia ratio determinata unius intelligibilis non est ratio determinata alterius intelligibilis, quia finita est, ideo ad distincta plura intelligenda requiruntur distinctæ relationes intelligendi. Totum autem hoc e converso est in Deo, quia divinus intellectus est de se intellectivus, nec alia ratio requiritur a parte sui objecti ad supplendum vicem ejus, quia per se est præsentissimum essentia intellectui in ratione objecti. Unde non est ibi aliqua ratio informans, nec ut informans, et ideo quoad actum intelligendi nulla ratio requiritur, ut etiam mediante ipsa alia cognoscantur ; non requiritur etiam ratio aliqua, nisi ipsamet, quæ est una, cujus ratio est, quia ipsa est ratio cognoscendi alia inquantum ipsa est cognita, sed est cognita ut una ; ergo ut ratio cognoscendi alia est una. 16.

[* In Oxon. q. un. n, 3. Secundum modum judicat probabiliorem, primum irrationalem, quatenus non secunda. Quare in Deo ad plura distincte non requiruntur distinctæ relationes sicut in nobis.]

Secundum hoc igitur non oportet inquirere ibi nisi essentiam præsentem, quæ non potest esse ratio intelligendi ut *quo*, quasi informans, sed solum ut *quo*, quod est cogni- 17.

tum, quia sicut intellectui nostro ad distincte cognoscendum conclusionem, non oportet inter principium proximum cognitum et ipsam conclusionem ponere aliud, quo cognoscatur conclusio, quia frustra poneretur, et nihil aliud primum cognitum est ratio cognoscendi conclusionem, nisi ut principium est cognitum; eodem modo non est alia ratio quare essentia divina est repræsentativa aliorum, quam ut cognita ab intellectu divino; igitur si ista opinio debeat stare, est eadem cum secunda.

18. Item, prima et tertia opinio patiuntur unam difficultatem, quia videtur quod illæ relationes ad intellecta extra, sint reales, de quo quære rationem alibi ut supra*, quoniam ratio intelligendi præcedit intellectionem; et hoc quantum ad tertiam opinionem probatur sic: Nam in nobis omnis intellectio, quæ respicit rem, ut res est in se, habet respectum realem ad ipsum, quod non convenit, si respiciat rem ut comparatam per alium actum conferentem, tunc enim esset relatio rationis, nam intellectus intelligens se intelligere, et comparans ipsum *intelligere* ad objectum, causat relationem rationis; intellectio tamen quæ est rei, ut in se est, est realis; sed non oportet Deum reflectere super actum suum ad hoc quod cognoscat objectum extra; ergo si in suo *intelligere*, quo intelligit objectum extra, esset relatio, illa esset realis, cum non causaretur per actum collativum. Sic ergo inter istas opiniones videtur mihi secunda esse probabilior, ut scilicet illi respectus se teneant ex parte objecti primo cogniti, et actu collativo ad alia comparati, et secundum hoc non accidit prædicta difficultas huic opinioni, salvat enim quod sint relationes rationis cum sint in objecto ut cognito.

*numero 8.

Intellectio rei ut in se est realis.

SCHOLIUM III.

Adducta quadam ratione, qua colorari posset secunda via ponentium ideas, refutat eas. Primo, quia res limitata ad repræsentandum unum, potest illud repræsentare sine omni respectu superaddito; ergo idem faciet, licet sit illimitata ad repræsentandum infinita. Hanc consequentiam probat quadrupliciter clare et solide. Secundo, illæ relationes cognoscuntur per essentiam omnino indistinctam, vel dabitur processus in infinitum. Tertio, objectum unius actus per se debet esse unum per se; ergo non conflatum ex essentia et idea, neque potest esse sola idea; ergo ipsa essentia.

Sed adhuc dubium est hîc, quomodo hujusmodi relationes rationis possunt esse rationes determinatæ cognoscendi, quia hæ relationes sequuntur actum collativum, sive comparativum, quæ essentia comparatur ad alia. Nunc autem non videtur possibile intellectum divinum comparare ad incognita, quia comparatio non est nisi ad præcognitum, sicut nec natura comparat, nisi ad rem præexistentem; igitur non videtur quod isti respectus necessario requirantur ad hoc, quod distincte alia entia a Deo cognoscantur. 19.

Dubium

Respondeo, quod sustinendo illam viam potest dici quod intellectus talis potentiæ, ut collativæ, vel quasi collativæ, et ipsa creatura ut cognita sunt simul, ut sunt relativa; tamen sicut ille primus Doctor dicit, respectus Dei, a quo est prior natura, quam respectus illius, quod est ab illo, licet sint simul, ut sunt relativa, secundum hoc respectus

Solvitur juxta secundam viam.

D. Thom.

erminus mparatione constitutus n est illa prior.

intellectivus talis potentiæ collativæ est prior naturaliter illo, ad quod fit collatio, quia per hujusmodi respectum, sive operationem, constituitur illud aliud ad quod fit comparatio in tali *esse*; nec oportet illud esse præintellectum suæ comparationi, quia comparatione constituitur. Unde sicut alias dictum fuit de constitutione personarum, quia in illis quæ relative constituuntur, non oportet constitutum esse prius quam referatur, imo potius e converso, sic est dicendum in proposito, quod tale intelligibile per actum comparativum et collativum constituitur in *esse* intellecto; et ideo non oportet præcognoscere illud cui fit comparatio ante comparationem, quia cognitio ejus est per istam comparationem, quia ipsa comparatione cognoscitur, et in *esse* cognito constituitur.

pugnantur prædictæ tres tentiæ. Primo.

20. Contra conclusionem, quam tenent prædictæ tres opiniones, arguitur sic: Si illud per quod objectum cognoscitur quomodocumque secundum aliquam illarum trium opinionum, sive ut per rationem cognoscendi, sive ut per objectum cognitum, sive ut per actum cognoscendi, esset limitatum ad illud objectum cognoscibile, posset cognosci distincte per illud sine omni respectu rationis; ergo si illud, per quod objectum cognoscitur, sit illimitatum et infinitum, possunt per illud cognosci distincte multa sine omni respectu rationis ad illa objecta. Antecedens patet in intellectu creato, quando enim cognosco album per speciem albedinis, non oportet prius speciem habere respectum rationis ad album, quia tunc antequam cognoscerem album per talem speciem, non oporteret prius comparare speciem albedinis ad albedinem, et causare relationem rationis, quod non est verum, cum species albi distincte ducat in notitiam albi, sine omni respectu comparativo; unde non prius debet species albi intelligi, et postea ad album comparari, antequam album per illam speciem intelligatur. Sic etiam quando aliquid intelligitur per aliud tanquam per objectum cognitum, sive per actum intelligendi, non oportet illud primo intelligi, et postea ad aliud comparari, antequam illud aliud intelligatur.

Hoc etiam antecedens patet de essentia divina, quæ est ratio cognoscendi se, sive ut objectum cognoscendi, sive ut ratio cognoscendi; nec tamen habet respectum rationis ad se, ad hoc quod sic sit principium cognoscendi se; nec etiam in actu intelligendi est respectus rationis, quia actum intelligendi essentiam, non præcedit aliquis actus collationis, quo causatur rationis relatio. Consequentia probatur sic: Limitatum et illimitatum, per quod aliquod cognoscitur, non differunt nisi secundum præcisionem, et non præcisionem; limitatum enim ad unum præcise determinatur ad illud repræsentandum; illimitatum autem ad plura, non præcise repræsentat unum. Sed ablatio præcisionis ab eo quod illimitate repræsentat, non tollit quin sit æque perfecte ratio cognoscendi illud, quia quod sit ratio cognoscendi alterum, non tollit ab eo quin sit ratio cognoscendi istud, quia illimitatio perfectionis est, et per consequens non 21.

Probatio prima consequentiæ.

Repræsentativum illimitatum et limitatum in quo differunt.

aufert aliquam perfectionem; sicut igitur limitatum præcise repræsentat unum absque omni respectu rationis determinate, ita illimitatum, quod ita, quantum est ex se, perfecte repræsentat sine omni respectu, determinate et perfecte plura repræsentabit.

Secunda. Secundo probatur consequentia sic: Causa univoca non solum est ratio cognoscendi effectum, sed etiam æquivoca, et verius æquivoca quam univoca, eo quod est perfectior causa efficiens, et causa verior, quia est causa totius speciei, causa vero univoca solius individui; unde non proprie causa univoca dicitur causa, quia in causa univoca secundum quod causa, respectu effectus non est ordo essentialis; igitur si causa univoca potest esse ratio cognoscendi effectum sine aliqua determinatione, multo magis et causa æquivoca, quæ est causa perfectior, potest esse principium cognoscendi effectum sine determinatione.

Causa æquivoca potest esse ratio cognoscendi distincte sine determinatione.

22. Tertio probatur consequentia sic: Causa finita æquivoca potest distincte producere plura absque determinatione aliqua ex parte sui ad illa; ergo multo magis causa æquivoca infinita potest distincte producere plura absque aliquo respectu præcedente determinante ipsam ad illa producenda; igitur similiter in *esse* cognoscibili, potest plura cognoscere, et in *esse* cognoscibili producere sine respectu prædeterminante. Antecedens patet de Sole producente plantam et vermem, ita enim determinate producit plantam, sicut si tantum haberet virtutem determinatam ad illam, nec in se haberet diversa ipsum determinantia ad hoc ut illa producat.

Quarto probatur eadem consequentia sic: Quod aliquid repræsentativum non possit distincte aliqua repræsentare, nisi determinetur, aut hoc est propter potentialitatem ejus *ex* 9. *Metaphysic. cap. ultimo*; aut propter confusionem ejus, quia confuse continet. Sed neutrum contingit in Deo, quia actu altissime et distinctissime continet omnia; ergo sine aliquo addito, re, vel ratione determinante, ipsa essentia sua est principium repræsentandi omnia intelligibilia intellectui divino, sicut objectum cognitum, quo distinctissime omnia cognoscit; et omnia ista habent evidentiam ex hoc quod dictum est, *distinctione* 7. Nam causa omnium istorum est quod talis indeterminatio potentiæ activæ non est ad contradictoria, sed ad disparata, et consequenter non requirit aliquid determinans, quia indifferentia causalitatis suæ, quam habet ad unum disparatorum, non tollit causalitatem suam respectu alterius disparati; tamen æque determinata est quantum est ex se, ad producendum unum, sicut si tantum haberet virtutem ad producendum illud. 23. Quarta.

Aristot. Indifferentia causalitatis divinæ non est potentialitatis, aut confusionis.

Secundo contra prædictas opiniones arguitur sic: Si ad hoc quod Deus cognoscat diversa intelligibilia, requirantur illæ diversæ rationes, quæro per quid illæ rationes cognoscantur a Deo, sunt enim intelligibiles a Deo si sint, quia omne ens, ut probatum est *supra*, potest cognosci a Deo; aut ergo cognoscuntur per se ipsas, aut per alias rationes, aut per essentiam divinam omnino indeterminatam. Non primo 24. Impugnantur secundo.

modo, quia tunc vilesceret intellectus divinus, quia illæ rationes sunt minimam entitatem habentes; si igitur intellectus divinus moveretur ab illis, intellectus divinus vilesceret. Si secundo modo eas cognoscat, sequitur processus in infinitum. Si tertio modo, igitur eadem ratione essentia potest esse determinata ratio secundum se cognoscendi alia.

25. Tertio. ...tus per se unius unicum ...t per se principium.

25. Item tertio, actus per se unius oportet ponere principium per se unum; sed actus intelligendi divinus, quo intelligit aliud a se, est per se unus; igitur ejus est principium per se unum. Si igitur ad actum intelligendi Dei, quo intelligit aliud, requiratur aliqua ratio, aut igitur totum, quasi compositum ex essentia et tali ratione, est principium illius actus, aut essentia tantum, sed ratio requiritur ut determinans, ita quod essentia, ut sub ista ratione sit principium. Primo modo non, quia sic non facit per se unum, nam cum relatio realis non faciat per se unum cum fundamento, minus relatio rationis faciet per se unum cum re; similiter quod non potest facere per se unum; secundo modo *per se*, non potest facere per se unum *essentialiter*, essentialiter pertinens ad modum primi modi *per se*; relatio autem rationis cum re non potest facere unum per se ad modum secundi modi *per se*, quia tunc esset relatio realis ex natura rei; ergo nec facit per se unum ad modum primi modi *per se*; principium autem operationis unius, et maxime divinæ cum illa ratione non est per se unum. Relinquitur igitur, ut sola essentia sit principium istius actus, sed tamen ut vestita per illam rationem, et sic ratio solum erit ibi ut principium determinandi essentiam ad determinate repræsentandum.

Posita quacumque ratione semper essentia æque manet indeterminata sicut ante.

Sed hoc non est verum, quia illud non est principium determinandi essentiam, quo posito manet essentia æque indeterminata; sed ante illam rationem est indeterminata, quia infinita. Sed essentia sub quacumque ratione ponatur, manet infinita formaliter, aliter non intelligeretur ut principium repræsentandi infinita; igitur vanum est ponere hujusmodi rationes determinantes essentiam et actum intelligendi, ut Deus determinate cognoscat alia a se.

SCHOLIUM IV.

Probat ulterius et ulterius non requiri hujusmodi relationes in Deo, quia sunt tertii modi ex distinct. 30. quæst. I. et terminantur ad absolutum, et sic intellectio divina cum ipsa det *esse* creaturis (de quo 2. dist. I. quæst. I. et quodlib. 15.) erit mensura earum, et non refertur ad eas, sed e contra. Secundo, intellectio beatifica, qua Deus beatus est, est sine ullo respectu, vel simultaneo. Vide Doct. in Oxon. dist. 35. a num. 9.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod non requiritur aliqua relatio rei, nec rationis in Deo, ad hoc quod cognoscat alia a se. Et hoc quidem potest dici duobus modis: Uno modo sic, quod relatio tertii modi differt a relationibus aliorum modorum, quia relatio tertii modi non est mutua, sed refertur illo modo unum ad aliud, et aliud non refertur ad ipsum, et sic in nobis refertur *intelligere* ad objectum realiter, et non e contra, nisi quia *intelligere* est ad ipsum, et ex hoc denominatur a relatione, prout illam terminat. 26.

26. Resolutio propria. Non requiritur ulla relatio ut Deus cognoscat alia a se, et hoc dupliciter.

Ex quo sequitur quod objectum ut mere absolutum, terminat rela-

tionem tertii modi, ut dictum est *distinctione* 30*. quia objectum est mensura intellectionis nostræ, et non dependet ab ea, sed e converso. Nunc sicut objectum est mensura intellectionis nostræ, ita intellectio divina est mensura omnium producibilium ab ipso; est enim artifex mensura artificiati, quia est artifex, cujus ars non est accepta a rebus; et ideo quodlibet aliud refertur ad intellectum, sive *intelligere* divinum, ut mensuratum ad mensuram, et *intelligere* divinum, ut mere absolutum terminat relationem ejus, et non e converso; nulla enim relatio requiritur in intellectu divino ut terminet relationem objecti cognoscibilis, quia ut sic, nihil correspondet in Deo illi relationi, nisi absolutum. Quære de hoc *distinct.* 35.

* q. unica. a n. 4.

Intelligere divinum ut mere absolutum terminat relationem objecti cognoscibilis.

* In Oxon. n. 9.

Secundo modo.

Alio modo potest dici quod nulla relatio requiritur in Deo ad objectum intelligibile, nec e converso, ad hoc quod Deus intelligat aliud a se; non enim requiritur relatio realis, quia Dei ad objectum creatum non est relatio realis; nec etiam rationis, quia impossibile est relationem rationis, simul esse cum intellectione objecti creati in Deo, aut præcedere, quia tunc esset realis relatio, ut probatum est prius, quia nulla intellectio in Deo negotiativa per comparationem ad extra præcedit, nec illa intellectio, qua intelligit aliud a se, est collativa; imo si præcederet relatio ad objectum intelligibile, aut simul esset cum illo, illa esset relatio ex natura rei, et non causata per actum collativum. Si autem ponatur relatio rationis sequens illam intellectionem, qua intelligit creaturam, tunc non est necessario ad illam intellectionem requisita.

28. Instantia.

Sed dices, quomodo est possibile quod intellectio in Deo sit hujus objecti, et tamen quod relatio in neutro extremo sit, nec intellectionis ad objectum, nec objecti intellecti ad *intelligere*.

Solvitur.

Respondeo, quandocumque sunt entia habentia *esse* formaliter, ubi sunt distincta realiter, referuntur realiter; ubi vero sunt non distincta realiter, non referuntur realiter, subjectum enim includit prædicatum, quia ubi non sunt distincta realiter, non possunt esse extrema distincta realiter, nec per consequens extrema relationis realis, et ita tollitur quod requiritur ad relationem. In nobis autem *intelligere* et objectum intellectum distinguuntur realiter, et ideo in nobis est relatio realis ipsius *intelligere* ad objectum, quod est mensura ejus. In Deo autem quia *intelligere* et objectum non sunt distincta realiter, ideo quamvis sint ibi eminenter, non tamen referuntur realiter. Nec etiam *intelligere* ibi est relatio rationis, quæ est ibi ex natura rei, ut prædictum est, et etiam cum omne quod relative dicitur, sit aliquid excepta relatione, non potest ipsum *intelligere* in Deo esse sola relatio rationis; et etiam cum quidquid perfectionis sequitur ad illa, scilicet ad *intelligere*, et ad intelligibile, ubi sunt distincta realiter, idem etiam verius habent, ubi sunt distincta ex natura rei, nec relata, nec distincta realiter, et hoc propter identitatem ipsorum. Unde sicut *intelligere* est notitia objecti, et manifestatio ejus, ubi sunt distinc-

Ubi intelligere et objectum sunt perfecte idem non requiritur aliqua relatio in aliquo extremorum.

ta realiter, verius sic est, ubi sunt non distincta realiter, et ideo propter intellectionem alicujus objecti non oportet quærere relationem in uno extremo, nec in utroque.

29. Ad propositum ergo dico, quod propter intellectionem alicujus objecti præcise non oportet quærere relationem in utroque extremo, nec in altero, quod etiam patet in intellectione beatifica Dei, quæ est respectu essentiæ Dei ; igitur oportet aliquod addere, propter quod sit ibi relatio in altero, vel in utroque si ibi fuerit ; non autem potest poni aliquid seu aliud, propter quod ibi esset relatio, nisi coexigentia, sive mutua dependentia, quia tunc intellectio non esset mensura lapidis, aut alterius objecti creati ; esset autem mensura ejus, si lapis referretur ad intellectionem Dei ; ideo si sit relatio rationis in altero extremo, cum sit secundum tertium modum relationis, non erit in utroque.

Intellectio non requirit relationem in alio extremo nisi ob mutuam existentiam vel dependentiam.

Nec etiam videtur mihi quod ibi sit relatio aliqua propter aliquam dependentiam intellectionis divinæ ad lapidem intellectum, ut patet, quia tunc non esset mensura ejus ; nec etiam propter aliquam dependentiam e converso in lapide respectu intellectionis, quia lapis ab æterno intellectus non est aliquid, sed nihil ; igitur ejus nulla est dependentia, ut habet *esse* objective, et cognitum in Deo.

30. Item, si sit aliquid, non erit solum respectus, sed aliquid absolutum ; igitur ut sic absolutum, prius potest a Deo intelligi quam referatur ad Deum, sive ad intellectionem ; ergo in illo priori, dependentia non est ratio intelligendi ipsum, et ita nec ratio referendi, quia si intelligeretur ut absolutum, intelligetur tunc non ut relatum.

Secundum hanc igitur viam videtur concedendum quod ad intellectionem, qua Deus intelligit quodcumque objectum aliud a se, non requiritur aliqua relatio necessario, nec in utroque extremo, nec in altero.

Ambo isti modi conveniunt in hoc, quod neuter ponit relationem necessariam ad hoc quod Deus cognoscat alia a se. Primus tamen modus concedit in objecto intellecto esse relationem ad ipsum *intelligere*, ut mensurati ad mensuram, sed non e converso. Secundus autem modus negat omnem respectum requiri, quia difficile est videre quid sit illud necessarium intellectui, ut sic posset habere relationem ad intellectionem, et similiter si esset aliquid, posset intelligi sub ratione absoluti.

In quo conveniunt isti duo modi dicendi.

SCHOLIUM V.

Ponit descriptionem ideæ ex Augustino, et resolvit ipsam non esse aliquam relationem in essentia divina, sed ipsam creaturam, ut cognitam, idque ostendit esse de mente Augustini, qui non asseruit ideam esse rationem cognoscendi in Deo, et quod non esset sapiens, si eam non cognosceret, id est, si creaturas ignoraret, et sic Doctor glossat Augustinum. Vide eum in Oxoniens. distinct. 35. a numero 12. in solutione primi et ultimi hujus secundæ quæstionis, dat modum sustinendi sententiam communem ponentem ideas, ut rationes cognoscendi in Deo, quam tetigit supra num. 39. Vide ipsum in collat. 32. Vide Doctorem tractat. de rerum princip. quæstione 4. num. 54.

Sed contra hoc objicitur primo, quia videtur quod hæc dicta destruant sententiam Augustini de 31.

Objectio prima.

Secunda. ideis. Secundo, quia dictum est *supra*, quod in Deo sunt relationes æternæ ad creaturam, quia, sicut ibi arguitur, intellectus noster potest comparare essentiam divinam ad essentiam creatam; igitur et intellectus divinus. Nunc autem videtur esse dictum quod non sit necesse ponere aliam relationem rei, nec rationis in Deo ad creaturam.

Solvitur prima objectio. Responsionem ad primum argumentum quære alibi *distinct. 35.* * ubi ponitur ideas non esse aliquam relationem, sed ipsum objectum ut cognitum; unde ideæ non sunt ibi objecta alia a Deo, ut cognita sunt a mente divina, in qua sunt objective; et secundum hoc exponitur Augustinus de ideis, et describitur hoc modo : *Idea est ratio æterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut secundum propriam rationem ejus*; quære ubi prius.

* In Oxon. n.12.

32. Quid idea. Probat primo ex Aristot.

Quod autem hoc sit idea, probatur dupliciter : Primo per Philosophum *septimo Metaph.* ubi vult quod *omnia quæ sunt, fiunt quodammodo ab idea univoce*, et non solum probat hoc in naturalibus, sed etiam in artificialibus, *ut a domo in anima fit domus in materia extra.* Domus autem in anima est objective, ut in specie domus. Quod autem species domus sit in anima, hoc ideo est, quia objectum non potest secundum se esse præsens, ideo oportet esse præsens in specie; unde a domo, ut habet *esse* in specie existente in mente, fit domus in materia extra; igitur si domus in mente, secundum quam fit domus extra, sit idea domus, sequitur quod idea domus non sit nisi domus, ut intellecta. Cum igitur objectum creatum non possit esse præsens secundum aliquam speciem in mente divina, oportet quod sit ibi objective per essentiam divinam, quæ ut omnino eadem re et ratione repræsentat omnia, et ut sic est ibi objective, erit idea objecti extra, ut sic idea lapidis non sit nisi lapis intellectus.

In mente divina non datur species objecti sicut in nobis.

33. Secundo ex Platone.

Hoc etiam probatur per Platonem, qui primo induxit nomen *ideæ*; posuit enim mundum sensibilem extra, et mundum intelligibilem in mente divina; et mundum intelligibilem in mente divina vocavit ideam mundi sensibilis in re extra; mundus autem intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est objective in *esse* cognito in mente divina; idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in *esse* cognito, nec est curandum ad propositum, si mundo in re extra correspondeat una idea, vel duæ.

Commentator.

Item, hoc patet ex alio, quia sicut Plato induxit nomen et rationem *ideæ*, sic Augustinus imitatur ipsum. Nunc autem Plato vere posuit ideam in mente divina, eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit eas posuisse in re extra, ut per Commentatorem patet *super primo Ethicorum*. Aristoteles autem imponit ei eas posuisse ideas quidditates per se existentes rerum sensibilium; igitur sic posuit ideas in mente divina, licet quidditates, ut cognitæ sunt a mente divina; secundum hoc igitur objectum cognitum est idea, et non aliquis respectus.

34. Solvitur secunda objectio.

Ad secundum dubium, dicendum quod si nunquam fuisset aliquis respectus Dei ad creaturam, tamen

Deus distincte cognovisset creaturas, et ideo relationes in Deo ad creaturas, non sunt necesse ad hoc quod Deus cognoscat creaturas distincte ; sunt tamen ibi necessario.

Ordo cognitionis in Deo secundum utrumque modum.

Et secundum primam viam talis est ordo, quod Deus primo cognoscit essentiam suam, et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia sua, et tunc secundum illam viam dependet objectum cognoscibile ad *intelligere* divinum in *esse* cognito, quia per illud *intelligere* constituitur in *esse* cognito, et terminat Deus illam relationem sub absoluta ratione sua, et ut sic, terminat relationem creaturæ habentis *esse* extra, et denominatur ab illa, et dicitur Dominus. In tertio autem instanti potest comparare essentiam suam ad objectum intelligibile, et habet relationem rationis, licet non necessario ad intellectionem creaturæ, quia ista sequuntur intellectionem creaturæ. Sed videtur secundum istam viam, quod in tertio instanti nulla sit relatio Dei ad creaturam, quia si est nihil, tunc, sicut non potest initiare relationem
35. rationis, sic nec terminare.

Eodem modo est dicendum secundum alium modum ponendi, nisi quod tunc est dicendum quod in secundo instanti, quo Deus intelligit creaturam, et creatura constituitur in *esse* cognitio, non refertur ad Deum, nec dependet, quia si adhuc nihil est ; unde in secundo instanti, secundum illam viam, intelligit Deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum, et tunc sicut prius in tertio instanti Deus comparat se ad lapidem, ut intelligitur, et sic habet relationem rationis.

Ad argumenta quæstionis primæ, 36.
Ad primum, cum arguitur quod potentia non excedit in operando suum objectum, dicendum quod verum est proprie loquendo de excessu, sed ex hoc non sequitur quod non intelligit aliud a primo objecto ; potest enim intelligere aliud a primo objecto, si illud virtualiter includitur in primo objecto. Unde ad hoc quod potentia et objectum suum proprium sint adæquata et proportionata, sufficit quod primum objectum non excedat potentiam in ratione motivi et terminantis primi ; cum primitate tamen primi objecti stat quod potentia excedat illud objectum, habendo operationem circa aliud objectum in ratione terminandi secundario ; sic autem excedere non est proprie excedere, quia non excedit in ratione motivi, vel terminantis primi.

Ad primum principale quæstionis. Potentia adæquatur suo objecto, exponitur.

Ad secundum, quando dicitur quod si Deus intelligeret aliud objectum a se, illud coexigeretur ad actum illius quo intelligeret illud objectum, et ita requireret actum suum finitum, et per consequens intellectio esset finita et principiata, et sic vilesceret intellectus ejus. Dicendum quod si aliud objectum intellectum a Deo coexigeretur, ut præcedens actum, vilesceret intellectus ejus, et talis coexactio non est finiti ad infinitum. Sed tamen quod aliquid coexigatur tanquam constitutum per actum, bene est possibile isto modo, quod finitum coexigatur ad actum infinitum, imo necessarium est hoc de omni actu ad extra in Deo ; non igitur requiritur illud objectum, ut

Ad secundum secundarium non præexigitur actui.

motivum et terminativum primo actus, sed ut consequens actum, et dependens ab actu.

Ad tertium. Repræsentativum illimitatum æque distincte repræsentat plura et unum.

Ad tertium, quando arguitur quod per unam rationem non possunt plura distincta cognosci, dicendum est hoc esse falsum, quando ratio illa est illimitata, et ex se repræsentativa plurium, quia illa ita perfecte repræsentat plura, sicut si solum esset repræsentativa unius, et non alterius, quia licet repræsentet hoc objectum, nihil tollitur de perfectione ejus, quod sit alterius repræsentativa, ut patet de causa æquivoca, et ut derisorie dicatur, quid mali accidit huic, si bonum faciat proximo suo? Unde universaliter quæcumque virtus activa æquivoca propter hoc quod determinetur ad unum, non tollitur de perfectione ejus quod sit indifferens ad aliud.

Ad primum principale secundæ quæstionis.

Si placet tenere opinionem secundam trium opinionum dictarum, potest dici ad primum argumentum secundæ quæstionis, quod illi respectus non sunt reales non obstante quod prius intelligatur respectus creatus, quia simul sunt et correlativa, tamen ille respectus Dei ad creaturam secundum *esse* dicitur esse prior secundum naturam. Unde ille respectus, sive comparatio illa, non est ad aliquid præcognitum, sed aliquid simul cognitum, unde est ad simul cognitum, ut correlativum, prius tamen naturaliter, quia est causa illius.

Videtur sustinere viam illam communem de ideis.

Ad secundum.

Ad secundum de duplici cognitione, dicendum quod solum uno modo cognoscit rem, et hoc sub omnibus conditionibus ipsius, et per consequens cognoscendo secundum naturam suam absolutam, cognoscit eam etiam sub illo respectu; hoc enim est perfectionis in intellectu divino, ut simul cognoscat rem absolute, et ut terminat respectum ad ipsum. Intellectus autem noster potest præcise rem cognoscere, et hoc est ex sua imperfectione, quia non potest omnes conditiones rei simul cognoscere, sed unam sine alia, et unam post aliam.

Ad tertium.

Ad tertium, quando arguitur: Aut sunt priores, aut posteriores? Dico quod illi de prima opinione, et ultima non possunt evadere quin sint priores, et per consequens reales. Secundum aliam tamen opinionem potest dici quod sunt posteriores, quia actus intelligendi constituuntur in *esse* cognito.

Ad auctoritatem autem in oppositum, patet ex responsione prædicta, supponendo quomodo intelligenda sunt dicta Augustini de ideis.

QUÆSTIO III.

Utrum Deus quorumcumque aliorum a se distinctorum habeat distinctas ideas?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Arguitur quod non, quia malum culpæ est distincte cognitum ab eo, aliter non puniret pro illo. Sed malum culpæ non habet ideas in Deo; tunc enim esset malum culpæ in eo, sicut aliæ creaturæ, quia per hoc sunt aliæ creaturæ 1.

Arg. primum negativum.

in Deo, quia earum ideæ sunt in Deo.

Secundum. Item secundo sic : Materia non habet ideam, et tamen est distincte cognoscibilis a Deo, aliter non esset ens ; igitur, etc. Major probatur, quia materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, *ex primo Physicor.* (Aristot.) sicut autem aliquid est cognoscibile, sic habet ideam in Deo, per quam cognoscitur ; igitur materia non habet ideam distinctam ab idea formæ.

Tertium. Item tertio sic : Nulla pars, nec essentialis, nec quidditativa, habet ideam in Deo, et tamen distincte cognoscuntur a Deo, etc. Major probatur, quia totum habet per se ideam ; si igitur pars totius haberet distinctam ideam, ipsius partis esset duplex idea, scilicet idea propria, et idea totius, quod est inconveniens, tunc enim cognosceretur duplici idea, et sic cognosci poterit sine propria idea ; non igitur pars habet distinctam ideam ab idea totius.

2. Argum. affirmativum. Contra, quidquid a Deo cognoscitur aliud a se, cognoscitur ab eo secundum quod imitatur essentiam suam ; ergo quidquid distincte cognoscit, distincte cognoscitur ab eo ut imitatur essentiam suam. Sed si Deus cognoscat omne aliud a se, ut imitatur essentiam suam distincte, potest essentiam cognoscere, ut imitabilis est ab omni alio a se, et hoc esse ideam ; igitur omnium aliorum a se distincte cognitorum distinctas habet ideas ; quare, etc.

QUÆSTIO IV.

Utrum Deus aliorum a se habeat infinitas ideas ?

Vide Doctores citatos q. 2.

Juxta hoc quæritur : *Utrum Deus aliorum a se infinitas habeat ideas ?* Quod non videtur, quia infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, *ex primo Physic. et secundo Metaph. text.* 33. ubi dicitur, quod *qui ponunt infinitatem in causis destruunt scientiam.* Sed Deus non habet ideas, nisi illorum quæ cognoscuntur ab eo ; igitur infinitorum non habet infinitas ideas. 3. Argum. primum negativum. Aristot.

Secundum. August. Item secundo sic : Augustinus 2. de Civit. Dei, cap. 18. *quidquid scientia comprehenditur, hoc scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri, quia jam non essent infinita ; igitur nullius scientia possunt comprehendi ; igitur Deus non potest infinita cognoscere ; igitur non habet infinitas ideas.

Si dicas quod illud quod comprehenditur a scientia divina, finitur respectu ejus comprehensionis, sed non in se: 4.

Contra, tale est unumquodque in se, quale apparet vere cognoscenti, aliter enim deciperetur ; igitur si respectu comprehensionis scientiæ divinæ, alia sunt finita, quæ scientia est verissima, igitur illa sunt vere finita ; igitur si infinita comprehendantur a Deo, et finiantur, et finita in se erunt. Replica.

Tertium. August. Item tertio sic : *Infinitum non est majus infinito,* ex tertio Phys.

et tertio de Cœlo et Mundo. Si igitur ideæ sunt infinitæ, et essentia sua est infinita; igitur essentia sua non intelligetur ut excedens ideas; igitur sicut est beatus in videndo essentiam suam, ita erit beatus in illis ideis, quod est contra Augustinum lib. 5. Confession. *Beatus est qui te, et illa novit, nec tamen propter illa beatior.*

August.

5. Contra, Augustinus 12. de Civit. Dei: *Quamvis infinitorum numerorum non fit numerus, nec est tamen incomprehensibilis ab illo, cujus intelligentiæ non est numerus;* igitur secundum ipsum, numeri sunt infiniti, et simul cogniti a Deo; numerus autem distinguitur specie, et cujuslibet speciei est propria idea; igitur, etc.

Arg. primum affirmativum.

Item, hoc idem potest argui de figuris, quæ distinguuntur specie, et crescunt in infinitum, et possunt variari in infinitum, addendo vel dividendo, et omnes sunt similiter cognitæ a Deo, etc.

Secundum.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ asserentis non dari in Deo ideas possibilium, materiæ, generis, accidentis inseparabilis, aut individui, refutatur. Primo, quia non est in Deo hæc differentia, quam ponit practici et speculativi, quia repræsentat naturaliter et eodem modo possibile et existens, quia ante voluntatis actum ideæ sunt in Deo, de quo Doctor in Oxon. 1. dist. 3. quæst. 4. et dist. 35. et dist. 39. num. 7. Secundo refutatur, materiam non esse ens secundum se, quia sic non esset ens in alio, et compositum esset ex aliquo et nihilo. De hoc late Doctor contra D. Thomam et alios in Oxon. 2. dist. 12. quæst. 1. ubi probat materiam esse veram entitatem positivam, et quæst. 2. docet quod existere possit sine forma. Refutatur etiam quod ait, materiam non cognosci a Deo, nisi per compositum, et reliqua omnia, quæ asserit D. Thomas dicto articulo de genere accidente, et quod non habuit ideas, efficaciter et clare refutantur.

6. In quæstione prima sunt duo modi dicendi: Unus est Thomæ *in prima parte Summæ quæst.* 15. *art.* 3. ubi ponit sic, quod cum idea secundum positionem Platonis, ponatur principium generationis et cognitionis rei, ut patet per Philosophum 7. *Metaph. text.* 53. ad utrumque se habet idea, prout ponitur in mente divina; et secundum quod est principium factionis rei, exemplar dici potest, et pertinet ad cognitionem practicam; secundum autem quod est principium cognitionis propriæ, dicitur ratio, et sic pertinet ad scientiam speculativam, et sic se habet ad omnia, quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis; secundum vero quod est exemplar, non se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, scilicet ad omnia illa quæ a Deo fiunt, secundum aliquod tempus; unde sic non est omnium, ut patet in solutione argumentorum illius quæstionis, imo excluduntur multa, respectu quorum non est idea. Primo enim excluditur respectu eorum, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, quia idea isto modo est principium practicæ cognitionis; respectu autem eorum quæ non cadunt sub aliqua differentia entis vel temporis, Deus non habet practicam cognitionem.

Sententi[a] D. Thom[æ].

Aristot.

Quinqu[e] cognoscibilia secundum [D.] Thom. n[on] habent ideas i[n] Deo.

Secundo, non est respectu materiæ, quia non habet *esse* per se, nec secundum se est cognoscibilis, ideo non habet nisi ideam compositi. Tertio, non est respectu generum, quia genera non habent ideas proprias alias ab ideis suarum specierum, prout *idea* significat exemplar, quia genus nunquam fit nisi in aliqua specie. Quarto, idea, isto modo dicta, non est respectu accidentium, quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto ; accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent ; artifex enim per formam domus non facit omnia accidentia, quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid hujusmodi, hoc enim facit per aliquam aliam formam. Quinto, idea ut est exemplar, non est respectu individui per se ; non enim habet aliam ideam ab idea speciei ; tum quia singularia individuantur per materiam, cujus non est per se idea ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis salventur species 2. *de Anima ;* sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia.

7. Rejicitur ad omnia. Primo.

Contra, quidquid sit de idea, ut est speculativa, (de qua dicetur in quæstione sequenti) de idea ut est practica, non sunt vera, quæ sic opinans dicit ; utrum autem scientia Dei sit practica vel speculativa, non curo modo.

Ad primum.

Sed contra hoc arguo, quod distinguit ideam practicam a speculativa per *possibile fiendum,* et *non fiendum ;* non videtur enim quod hæc distinctio sit bona, quia illa quæ uniformiter, et eodem modo respiciuntur ab ideis, non distinguunt ideam practicam et speculativam ; sed *possibile fiendum* et *non fiendum* uniformiter respiciuntur ab ideis ante actum voluntatis ; cum igitur ideæ sint in intellectu ante quemcumque actum voluntatis, sequitur quod prædicta non distinguant ideas. Probatio minoris, si enim idea ante actum voluntatis respiceret differenter possibilia, unum ut fiendum, et aliud ut non fiendum, igitur si intellectus ejus sic ostenderet voluntati, aut voluntas non posset nolle illud fieri, et sic non esset libera ; vel si posset nolle illud fieri, posset esse non recta, quia faceret contra rectam rationem dictantem hoc esse fiendum ; igitur penes *possibile futurum* et non *futurum* non accipitur distinctio practica et non practica.

Ideæ non habent differentiam practici et speculativi.

Item secundo sic : Practicum et speculativum non differunt accidentaliter, quia si sumatur eorum distinctio penes objecta, essentialis est ; si etiam ex parte finium, essentialis est, quia non distinguuntur penes quoscumque fines, penes fines ex natura rei, et non penes fines præstitutos ab operante, quia tunc si artifex præstitueret suo habitui finem non operandi, non haberet artem ; sed *fiendum* et *non fiendum* non sunt aliquæ determinationes essentiales in objectis, aut in finibus practici et speculativi, quia solum per voluntatem acceptantem vel non ac- 8.

Secundo. Practicum speculativum differunt non ex fine operantis.

ceptantem habent *esse* in objectis, unde non sunt differentiæ essentiales ipsius possibilis ; igitur *possibile fiendum* et *non fiendum* non possunt esse ratio distinctionis ideæ practicæ in Deo, et speculativæ, ideo si ponerem practicam ideam in Deo, eam ponerem respectu cujuslibet possibilis, et credo quod respectu eorumdem sint in Deo practicæ et speculativæ ; et per hoc patet quod primum quod excludit ab idea practica, scilicet *possibile non fiendum,* non vere excluditur.

9. Secundo quoad secundum. Contra alia membra, contra hoc quod dicit de materia, quod non habet ideam, quia non habet *esse* per se, nec est per se cognoscibilis. Contra primum, materia secundum se est ens ; igitur per se factibilis ; igitur per se habet ideam. Probatio antecedentis primi, quia quod non est ens secundum se, non est ens in alio, quia ens, quod est in alio, prius est ens in se quam intelligatur esse in alio, quod enim nihil est in se, Materia habet ideam. nihil est in alio. Sed materia est ens per se alio, ut in composito, aliter non esset pars compositi, et sic compositum componeretur ex nihilo et aliquo, si materia nihil sit in composito, quia componitur ex materia.

Hoc nunc videtur contra ipsum breviter dicendum, in secundo autem libro diffusius dicetur.

Secundo. Materia est per se cognoscibilis. Secundo, contra hoc quod dicit de cognoscibilitate materiæ, arguitur : Intellectus qui non potest ex nobiliori intelligere ignobilius, nec universaliter ex uno aliud per collationem, si perfecte cognoscit omnia, cognoscit ea secundum eorum proprias naturas, ut in se sunt, alias enim intellectus talis esset collativus in cognoscendo ; sed Deus sic intelligit omnia ; igitur cognoscit materiam ut in se, non per analogiam, et per comparationem ad formam ; igitur materia secundum naturam, qua in se est, est cognoscibilis, et non tantum per naturam formæ ; igitur sic habebit ideam.

Unde dictum Philosophi habet veritatem de intellectu nostro, et de materia per comparationem ad intellectum nostrum ; nos enim sicut non concipimus entia perfectissima, nisi per effectus, et per habitudinem ad efficiens, ita nec etiam diminuta, nisi per entia perfectiora et per sensibilia ; et ideo materiam non cognoscimus, nisi per habitudinem ad formam, quia transmutatur ab una forma ad aliam, et hoc propter imperfectionem intellectus nostri in via, qui non intelligit nisi per sensibilia, et ex hoc non sequitur quod materia secundum se non est cognoscibilis. Et mirum est quod aliqui intelligentes ex hoc concludant quod materia secundum se non est cognoscibilis, quia non est cognoscibilis a nobis, nisi per analogiam ad formam, quia nec substantia est cognoscibilis a nobis, nisi per habitudinem ad accidentia ; non enim cognoscimus substantias nisi per accidentia, ut quilibet potest experiri in se ; igitur eadem ratione posset concludi quod substantia non sit secundum se cognoscibilis, nisi in habitudine ad accidentia. Unde et perfectionis esset in intellectu nostro, si posset cognoscere materiam, sicut perfectionis est in sensu quod potest cognoscere minimum sensi- 10. Materi per se c gnoscitu a Deo, nobis no quod vu Philosc phus.

bile, quia secundum Philosophum *in libro de Sensu et Sensato*, si sensibile divideretur in infinitum, posset sensus crescere in infinitum.

11. Contra tertium quod dicit de genere, arguo sic : Quod enim dicit quod genus non potest fieri per se, concedo, sed quod propter hoc non habeat ideam, non video, quia artifex producens totum, et quamlibet partem ejus per se in toto, non solum cognoscit totum per se, sed distincte cognoscit quidquid est in toto, ut per se pars ejus, aliter produceret aliquid per se, quod non cognosceret distincte. Sed Deus non solum producit totum, sed est artifex producens quamlibet partem in toto distincte ; igitur quamlibet illatum distincte cognoscit secundum propriam ideam cujuslibet, et non solum per rationem totius ; quamvis igitur natura generis nunquam fiat, nisi in aliqua specie, ipsius tamen erit idea per se.

Tertio. Deus cognoscit genera secundum se.

Et posset hæc ratio confirmari per dicta ejus *in eadem quæst. articulo præcedenti*, ubi volens probare pluralitatem idearum in Deo, dicit quod ratio totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur, sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset ratio cujuslibet partis ejus ; igitur cum primus artifex verius cognoscat aliquid totum producendum ab eo ut naturam specificam, quam ædificator aliquis cognoscat domum, oportet quod ipse habeat proprias rationes partium speciei, scilicet generis et differentiæ.

Genus habet ideas.

12. Item, contra quartum, quod dicit de accidentibus inseparabilibus, quod non habent distinctas ideas a toto, quod consequuntur, arguo sic : Si nihil est in effectu, nisi quod causatur ab aliqua causa agente per cognitionem, nihil est in effectu quocumque, nisi quod causatur ab aliquo cognoscente. Sed quidquid causatur ab eo, causatur in effectu ; igitur nihil est in effectu, sive pars, sive accidens inseparabile, quin distincte cognoscatur a Deo, et per consequens per distinctam ideam ; unde non est simile de artifice creato et increato, quia artifex creatus non producit omnia, quæ sunt in suo effectu, nec habet cognitionem omnium, quæ sunt in effectu, nec quæ consequuntur ad effectum. Sicut artifex producens arcam, inquantum hujusmodi, non cognoscit propter hoc, quod supernatat, quia natura lignorum, quam sequitur supernatare, non producitur ab eo, nec inquantum hujusmodi cognoscit eam, et ideo non cognoscit accidens suum inseparabile, scilicet supernatare ; sed si nihil esset in arca, nisi quod producitur ab artifice, et hoc per cognitionem, si artifex non præcognosceret arcam supernatare, non supernataret. Nunc autem in rebus a Deo factis, omnia in eis sunt a Deo producta, et hoc per cognitionem, et nihil ab alia causa, nisi habeat causalitatem ab ipso ; unde oportet omnium, quæ sunt in effectu, sive sint accidentia separabilia, sive inseparabilia, quod distinctas habeant ideas.

Quarto. Accidentia inseparabilia habent ideas.

Artifex creatus non producit omnia quæ sunt in effectu, nec ea cognoscit.

Contra quintum, quod dicit de individuo, quod non habet ideam propriam ; tum quia individuatur per materiam ; tum quia intentio na- 13.

Quinto. Individuum habet ideam.

turæ non terminat ad individuum. Contra primum, materia est pars quidditatis speciei, et non solum forma, ut patet per Philosophum, 7.
Aristot. *Metaphysicor.* et ipse exponens Philosophum *ibidem* hoc dicit ; igitur sicut individuum addit materiam, ita addit formam, quia sicut addit aliquam conditionem materiæ, ita addit aliquam conditionem formæ, et per consequens sicut individuatur per materiam, ita individuatur per formam. Unde materia secundum Philosophum, 7. *Metaph.* est ita indifferens sicut forma, ut corpus sicut anima ; si igitur repugnat individuo ratione materiæ habere ideam, repugnabit sibi ratione formæ habere ideam. Unde quod dicit materiam non habere ideam, credo fundamentum simpliciter esse falsum, sicut supra ostensum est.

14. Contra secundum, quando enim dicit quod individuum non est de intentione naturæ, et tamen providentia divina est primo circa individua, videtur esse contradictio, quia natura non est agens propter finem, nisi quatenus dirigitur a cognoscente finem ; igitur natura agens propter finem non intendit finem, nisi ut directa in finem a cognoscente et providente ; igitur si natura producit individuum inquantum dirigitur a Deo, et Dei providentia, et non solum sistit in speciebus, sed principaliter est circa individua, oportet ut intentio naturæ non solum sistat in natura speciei, sed etiam per se in individuo.

Individuum est de intentione naturæ.

Item, individua sunt maxime substantiæ, quia sunt primæ substantiæ. Unde de illis non est dubitatio quin quodlibet eorum dicat unitatem realem et entitatem ; substantia autem secunda non dicitur maxime substantia ; et ideo dubium est si est unitas realis, et per consequens si entitas specifica sit realis ; cum igitur natura maxime intendat illud, quod est maximæ entitatis et perfectionis, mirum videtur quod natura solum intendat de specie, et non de individuo.

SCHOLIUM II.

Clare et diffuse refert sententiam Henrici asserentis solas species specialissimas habere ideas proprias, eamdem refellit, solidissimis probans rationibus dari individuorum ideas, et formarum in compositis.

Alia est opinio Gandavensis *quodlib. et* 7. *quæst.* 1. ubi ponit sic, 15. Opini[o] Henri[ci]
quod rerum quædam sunt materiales, quædam artificiales, et quædam sunt fabricatæ per intellectum circa res naturales et artificiales, ut intentiones secundæ ; hujusmodi autem intentiones secundæ non habent ideam propriam in Deo ; nec etiam artificialia, quia non addunt super naturalia, nisi respectus, secundum Commentatorem, 7. *Metaph.* sunt enim naturalia tota substantia artificialium. Rerum autem naturalium, quæ habent *esse* ex natura rei, quædam sunt ad alterum, et quædam sunt ad se ; de numero autem entium quæ sunt ad alterum, quædam dicuntur respectus, ex habitudine ad intra, ut illa quæ sunt de genere Relationis ; quædam vero dicunt respectum in habitudine ad extra, ut res aliorum sex Prædicamentorum relativorum, et nihil horum, sicut nec præcedentium, habet distinctam ideam in Deo. Et ra- Commentato[r]

Septem prædicamenta non habent ideas secundum Henricum.

tio communis omnium istorum est, quia distinctæ ideæ correspondet distincta realitas, et distinctæ realitati distincta idea ; relatio autem cum non habet aliam realitatem a realitate sui fundamenti, sequitur quod nullus respectus de numero prædictorum habeat propriam ideam distinctam ab idea sui fundamenti. De numero autem rerum naturalium trium generum absolutorum, quæ sunt ad se, quædam sunt ad se essentialiter, sicut species specialissimæ ; quædam autem accidentaliter, quia ratione specierum, ut genera et individua ; aliter tamen et aliter, quia genera dicuntur ad se ratione specierum, quatenus sunt considerata in quidditate, a qua abstrahuntur. Individua vero dicuntur ad se, quia sunt producta in quidditate speciei;et nullius istorum, quæ sic dicuntur ad se accidentaliter, est idea propria, sed solum specierum specialissimarum, propter quas alia dicuntur ad se ; et ideo solæ quidditates, quæ sunt ad se, habent ideam in Deo ; nec tamen omnes, quia quædam sunt, quæ non addunt super alias, nisi negationem et respectum, sicut numerus super quantitatem continuam, et ideo numeri non est alia idea ab idea continui. Item, specierum quædam sunt partes essentiales, et talium sunt ideæ, quia licet non sunt seorsum factibiles, tamen per se sunt in composito, et ideo habent distinctas ideas, et tamen non sequitur quod unius compositi sint plures ideæ, quia idea formæ principaliter est compositi, quia sicut *esse* formæ principaliter est compositi, et secundario est formæ, licet sit a forma, et nullo modo

Genera et individua non habent ideas secundum Henricum. Nec omnes quidditates specificæ.

est materiæ, nisi quatenus communicatur ei *esse* a forma vel per formam, sic idea formæ principaliter est compositi, et secundario formæ, et nullo modo materiæ, nisi quatenus communicatur sibi *esse* a forma.

Item de partibus homogeneis dicit quod si considerentur, ut quælibet potest esse suppositum, quia ejusdem naturæ cum toto, sic sunt quasi individua speciei, et per consequens non habent ideam distinctam ; si autem considerentur, ut integrantes totum, si adhuc non habent aliam ideam, quia non est alia ratio continentis in toto, et in partibus.

16. Rejicitur quoad singula primo. Individua habent distinctas ideas.

Contra hoc quod dicit de respectu, quod non importat aliam realitatem a realitate sui fundamenti, patet *in secundo libro*. Sed contra hoc quod dicit de individuis, arguo quod habeant distinctas ideas : Nam illud requirit propriam rationem cognoscendi, quod per nullam rationem alterius distincte potest cognosci ; sed tale est individuum. Probatio, quia si per rationem alicujus alterius posset cognosci, hoc esset per rationem quidditatis speciei ; sed per illam non potest distincte cognosci, quia per illud quod est solum commune per prædicationem, et non virtualiter, non possunt contenta distincte cognosci, quia solum continet illa in potentia et confuse ; talis est autem communitas speciei, sive quidditas ; igitur per ideam distincte repræsentantem quidditatem speciei, non potest distincte cognosci individuum ; si igitur debet distincte cognosci, oportet ut cognoscatur per ideam propriam.

17. Secundo. Item, si perfecte per ideam speciei cognosceretur individuum, igitur quidquid positivum dicit individuum, contineretur in specifica natura, sive in quidditate, et sic individuum nihil adderet super speciem, nisi negationem, vel privationem, et sic secundum propriam rationem individui esset non ens. Unde si per ideam speciei distincte cognosceretur individuum, vel secundum nihil different species et individuum, vel si secundum aliquid differant, et natura individualis aliquid addat supra illam, non perfecte cognosceretur per ideam speciei; unde si addit aliquid positivum, tunc respectu illius additi oportet esse ideam specialem et distinctam. Verumtamen ipse ponit individuationem per duplicem negationem; sed hoc non est verum, nisi individuum sit formaliter duplex negatio; sed de hoc erit alias sermo.

18. Tertio. Item, quod addit quod genus et individuum accidentaliter dicuntur ad se, accidit enim naturæ specificæ quod in ea subsistat hoc individuum, vel quod ab ea abstrahatur genus, hoc nihil est, quia nihil est essentialius alicui, quam quod; convenit illi per se primo modo, natura autem speciei convenit individuo per se primo modo, nam per se primo modo Socrates est homo; igitur si per naturam speciei sit ad se, non accidentaliter erit ad se, sed essentialiter.

Replica, Dices quod accidit specificæ naturæ, ut humanitati, quod sit in hoc individuo, ut in Petro.

Solvitur. Dico quod verum est quod individuum non est de intellectu speciei, nec tamen accidentaliter est individuum illud quod est, sicut non sequitur accidentaliter hominem esse illud quod est, quamvis rationale accidit animali; sic de genere, quamvis accidit speciei, quod ab ipso abstrahatur, tamen genus est essentialiter illud quod est, sicut individuum, aliter non prædicaretur per se de specie.

19. Quarto Contra hoc quod dicit de idea formæ et compositi, arguitur: Quandocumque aliquid principaliter convenit alicui, destructo eo, cui principaliter convenit, non manet ratio ejus, quia tunc non conveniret ei principaliter. Si igitur idea formæ est principaliter compositi, et non ipsius formæ, nisi secundario, sequitur quod si forma esset separata, et compositum corrumperetur, nullam haberet ideam. Nec potest dici quod tunc haberet aliam ideam, Evasion occurrit quia sicut cognitio Dei uniformiter se habet, ita et principium cognoscendi uniformiter se habebit; idea igitur, quam dicit esse cognitam a Deo, sive principium cognoscendi, uniformiter se habebit; et ideo separata, aliam ideam ab idea compositi haberet, et tunc habebit aliam ideam ab idea compositi in composito, quod est propositum.

Item, compositum est quoddam ens tertium a partibus, ita quod nec est pars, neque partes, ut conjuncte, sed est quoddam ens tertium, ut patebit alias; igitur ipsius est idea propria alia ab idea utriusque partis.

SCHOLIUM III.

Resolvit quæstionem tertiam, asserens, cum S. Bonaventura, quocumque modo sumatur idea, dari omnium rerum extra Deum propriam

ideam, quia omne aliud a Deo distincte et clare cognoscitur. Vide Doctor. tractat. de rerum princip. q. 16. num. 11. et seqq. Deinde probat hîc variarum rerum ideas in Deo esse distinctas et practicas.

20. Resolutio quæstionis tertiæ. Bonavent. Dantur in Deo omnium rerum ideæ.

Respondeo ergo ad quæstionem, primo sequendo alium Doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, et dico quod *idea*, sive accipiatur ut ratio et principium cognoscendi, sive ut exemplar et principium operandi, quia quælibet idea, ut credo, utroque modo potest accipi, ipsa est cujuslibet alterius positivi a Deo, sive sit factibile in se, sive in altero, sive sit absolutum, sive respectivum, ita quod cujuslibet istorum est propria idea in Deo.

Probatur.

Hoc autem potest persuaderi, sive idea ponatur objectum cognitum, sicut credo secundum mentem Augustini, ut dictum est *in quæstione præcedenti;* sive idea ponatur respectus in mente divina ad objecta secundaria, secundum opinionem secundam *in præcedenti quæstione,* sive etiam secundum primam viam, patet quod omnium prædictorum est distincta idea, quia omne objectum distincte cognoscibile a Deo, habet distinctam ideam in Deo. Nam secundum hanc viam idea non est nisi objectum cognitum ; sed quodlibet prædictorum, cum sit per se factibile, sive in alio sive absolutum, sive respectivum, aliud tamen a Deo, est objectum cognoscibile distincte ab intellectu divino, quia intellectus alius potest hoc distincte cognoscere, et potest esse objectum distincte cognoscibile ab intellectu creato ; igitur omne tale positivum habet distinctam ideam ; unde ex quo quodlibet aliud a Deo ponitur objectum distincte cognoscibile a Deo, nec omne tale est objectum cognitum objective existens in mente divina, quod est esse ideam, sequitur quod omne positivum distinctum cognoscibile habet distinctam ideam.

21.

Si, etiam secundum aliam opinionem, idea ponitur respectus rationis in essentia divina ad objecta, sive requiratur talis respectus ad hoc quod alia cognoscantur a Deo distincte, sive non requiratur ad hoc, adhuc dico quod omnium aliorum a Deo distincte cognitorum, sunt distinctæ ideæ, quia ad quodcumque potest intellectus creatus comparare essentiam divinam, potest etiam intellectus divinus comparare. Sed intellectus creatus potest comparare essentiam divinam, ut imitabilem ad quodcumque positivum aliud ab ipso, sive sit totum, sive sit pars, sive absolutum, sive respectivum ; igitur intellectus divinus potest sic comparare essentiam divinam ad quodcumque ens, et non potest comparare de novo, quia nihil novum est in eo; igitur ad quodcumque distincte cognoscibile ab æterno se comparavit, ut imitabilem ; si igitur essentia divina sub tali respectu sit idea, sequitur quod idea sit in Deo respectu cujuslibet intelligibilis positivi.

Omnium a Deo distincte cognitorum dantur distinctæ ideæ.

Quod autem isti respectus ideales sint distincti, patet per hoc quod unus respectus formaliter non potest esse ad duos terminos, licèt duo respectus possint esse ad eumdem terminum, ut patebit *in* 3. *libro* ; ergo quot sunt distincte cognoscibilia, tot sunt relationes distinctæ in Deo ad illa, et per consequens tot erunt ideæ.

22. *Quælibet Idea est practica et quomodo. Probatur.*

Addo etiam quod quælibet est practica suo modo, non simpliciter, ut quodlibet objectum secundum suam ideam producatur aliquando, sed quia secundum ipsam natum est produci.

Hoc autem probatur sic: Quia artifex producens aliquod operabile per cognitionem, a quo est totum, quod est in ipso operabili, oportet quod habeat distinctam cognitionem omnium, quæ sunt in ipso operabili, et non solum primi operabilis habet rationem, sed rationem cujuslibet in ipso operabile; hujusmodi autem artifex est Deus, et ideo habet distinctam cognitionem practicam omnium, quæ producuntur ab ipso in operabili, et per consequens distinctum principium cognitionis practicæ, quod est idea.

Confirmatur. Avicen. Hoc etiam confirmatur per Avicennam *super primum Phys.* qui dicit quod *principia prius sunt nota natura*, non quia natura prius cognoscat, sed quia secundum naturam suam prius sunt cognoscibilia et nota, ita quod si natura cognosceret, prius ea cognosceret; igitur cum Deus recto ordine naturæ cognoscat prius cognoscenda, prius suo modo ex parte rei intelligit partes, sive principia, ex quibus debet componi totum, quam cognoscat ipsum totum, et per consequens non cognoscit partes per ideam totius, sed per proprias ideas.

23. *Ad primum principale quæstionis tertiæ.*

Ad primum argumentum potest dici, sicut Magister respondet, quod Deus novit mala simplici notitia, et non notitia acceptationis.

August. Aliter potest dici secundum Augustinum 13. *de Trin. cap.* 10. *in fine*, quod privatio non cognoscitur per speciem propriam, sed per speciem sui positivi; privatio enim de se nil ponit, sicut nec negatio. Non plus enim est cæcitas in oculo quam in pede; malum ergo, quia privativum est, non cognoscitur per speciem propriam, sed per speciem sui positivi, quod est *quidquid*, cum dicitur quod Deus, quidquid distincte cognoscit, per ideam ejus cognoscit, privativa enim non sunt cognoscibilia per rationes proprias, sed per rationes positivorum.

Ad secundum, quando arguitur quod materia non habet ideam in Deo, patet ex supradictis hoc esse falsum. *Ad secundum.*

Ad probationem, quando dicitur quod materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, dicendum quod est falsum, secundum se considerando materiam; ab intellectu tamen nostro non potest aliter cognosci, sicut nec forma substantialis cognoscitur a nobis, nisi in comparatione ad operationem; ex hoc enim cognoscimus aliqua differre secundum formas, quia differunt secundum proprias operationes, quæ sequuntur tales formas. Sic intellectus non cognoscens aliquid, nisi ex sensibilibus, non cognoscit materiam esse, nisi videndo aliquid transmutari a contrario in contrarium, et non potest totum transmutari in totum; ideo concludit aliquid esse subjectum utrique contrariorum, quod vocat materiam, et sic per habitudinem ad formas contrarias, quæ succedunt in materia, cognoscit intellectus noster materiam, tamen ille intellectus, qui perfecte cognoscit res secundum suas entitates, quas habent in se, et *Nos nec materiam, nec formam cognoscimus nisi per analogiam tantum.*

non ex uno ad aliud, cognoscit materiam non plus per habitudinem ad formata, quam e converso, sed cognoscit ipsam in se secundum suam entitatem propriam ; et talis est intellectus divinus, et ideo cognoscit materiam per propriam ideam materiæ.

Ad tertium. Ad tertium argumentum, quando arguitur quod partes in toto non habent ideam, dico quod hoc est falsum, quia, ut supra dictum est, omnis pars in toto habet distinctam ideam. Et quando infertur quod tunc quælibet pars haberet duas ideas, dico quod sicut non est inconveniens in nobis quod ejusdem rei sunt

24. Partes duplici idea sunt cognoscibiles. duo conceptus, quorum unus sit ei adæquatus, et alius non, ut patet de verbo, nam ejusdem rei est duplex verbum, unum adæquatum, quod est definitio ejus, et aliud non adæquatum, sed commune sibi et aliis, ut verbum sui generis, quod tamen non est ei adæquatum ; sic non est inconveniens in divino intellectu duas esse ideas ejusdem partis, quarum una distincte et adæquate repræsentet partem, et alia non adæquate, ut illa, quæ est totius ; concedo igitur quod sint duæ ideæ ejusdem partis, sed non primo.

Ad Rationes D. Thomæ num.6. Ad illud quod adducitur pro opinione prima, quod idea non est practica, nisi respectu fiendorum, dico quod æque practica est respectu possibilium non fiendorum, sicut respectu fiendorum ; non enim dicitur practica quia secundum eam aliquando producitur, sed quia secundum eam natum est produci, sicut non dicitur calor, quia actu calefacit, sed quia natus est calefacere.

25. Ad illa autem, quæ adducuntur de materia et de accidentibus inseparabilibus, patet ex supradictis, quid sit dicendum. Quod autem dicunt de genere, quod non habet ideam, dico quod hoc falsum est, quia est per se pars speciei, et objectum distincte cognoscibile. Nec dicit Philosophus absolute quod genus nihil est præter ea quæ sunt generis species, sed addit, *aut si est, est quidem ut materia*. Unde male allegant Philosophum, quia accipiunt unam partem distinctionis, et aliam dimittunt. Ad cætera.

Ad illud quod dicitur de intentione naturæ, dico quod intentio naturæ in specie sistit, tanquam in perfectiore quam sit genus, et sistit in individuo, tanquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei.

Ad illa vero, quæ adducta sunt pro secunda opinione, patet quid dicendum sit; specialiter ad illud, quod dicitur de genere et differentia, quod non dicuntur ad se essentialiter, et dico quod hoc est falsum, licet non sint ad se essentialiter species, nec adæquate, sunt tamen illud, quod sunt adæquate et essentialiter ad se. Ad rationes Gandavensis n. 15.

SCHOLIUM IV.

Ad secundam quæstionem, quæ est quarta hujus distinctionis, solvit, Deum habere infinitas ideas, quia infinita sunt cognoscibilia, et comprehendens essentiam infinitam, omnia illa cognoscit, et sic infinitas habet ideas, sive ponas ideam cum Doctore esse objectum cognitum, sive cum aliis relationem, quæ sit ratio non cognoscendi. Ad primum principale refutat optime responsionem D. Thomæ I. p. q. 14. art. 12. ad primum, et explicat bene illud : Quidquid repugnat entitati, repugnat cognitioni.

Ad secundam quæstionem dicendum est, cum antiquo Doctore Bo- 26.

Resolutio quæstionis quartæ. In Deo sunt infinitæ ideæ.

naventura, quod in Deo sunt infinitæ ideæ; propter tamen infinitatem vitandam forte negaverunt alias ideas esse individuorum, et partium in toto. Sed frustra hoc intenditur vitare, quia concedunt in Deo esse infinita cognita, quia infinita intelligit; sed non est ratio quare Deo magis repugnat infinitas idearum quam cognitorum, quia non arguit compositionem una infinitas, sicut nec alia; nec sequitur aliqua imperfectio magis ex infinitate idearum, quam ex infinitate cognitorum. Quod autem sint infinitæ ideæ in Deo, patet ex dictis *in præcedenti*
n. 20. *quæstione* *, tum quia individua possunt esse infinita, quorum quodlibet habet propriam ideam in Deo, quia si ejus potest esse propria idea, ut probatum est supra, et Deus non
n. 21. fit de non cognoscente cognoscens, oportet quod nunc actu habeat infinitas ideas infinitorum individuorum, quæ sunt in potentia. Hoc etiam potest probari de numeris, quia secundum Augustinum, noti sunt apud Deum, et etiam de futuris, et partibus continuis, et de multis aliis.

27. Probatio. Ad hoc etiam adduco unam rationem talem : Intellectus, qui est comprehensivus entitatis perfectioris, est comprehensivus entitatis imperfectioris, vel saltem entitatis, quæ non est perfectior; sed infinitas essentiæ divinæ est perfectior quam infinitas alia, ut cognitorum, vel rationum cognoscendi; infinitatem autem essentiæ suæ comprehendit ex natura rei; igitur potest quamcumque aliam infinitatem comprehendere; et per consequens si idea sit objectum cognitum, cum objecta infinita comprehendat, infinitæ ideæ erunt in mente divina; si etiam idea sit respectus essentiæ divinæ ad objecta cognita, cum illa sint infinita, et respectus illi erunt infiniti, et sic idem quod prius sequitur, quia ideæ sunt infinitæ. Assumptum autem, scilicet quod infinitas essentiæ sit perfectior, quam quæcumque alia infinitas, ut objectorum cognitorum, vel quorumcumque aliorum, patet, quia illa infinitas, quæ est essentiæ, est omnino prima, et non participata. Alia autem infinitas est per participationem, quia infinitas essentiæ est quasi causa infinitatis objectorum in *esse* cognito; unde est infinitas aliorum per reductionem ad infinitatem essentiæ. Quomodocumque enim ideæ ponantur in Deo, sive ut objecta cognita, sive ut rationes cognoscendi, non sunt tamen omnino prima sicut essentia, quia oportet primum esse simpliciter unum omnibus modis in se, et ibi est standum in prioritate. Essentia divina infinita primo.

Ad primam rationem istius quæstionis, dicit quidam Doctor, cum dicitur quod infinitum est ignotum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum modum suæ entitatis, ut scilicet pars accipitur post partem, quomodo habet *esse* in rebus, et sic a nullo intellectu, nec creato, nec increato potest cognosci, quia dum intellectus quamcumque intelligit partem post partem, nunquam omnia intelligeret, ut infinitum, sed finitum. Alio modo potest accipi infinitum, ut omnes partes, quæ sunt in potentia in infinito, simul accipiantur ut quoddam totum simul in actu, et sic 28. Ad principale quæstionis quartæ. Responsio cujusdam Doctoris.

potest cognosci ab intellectu infinito comprehendente, cujusmodi est intellectus divinus; et salvatur dictum Philosophi quoad intellectum nostrum, qui intelligit discurrendo ab uno in aliud, et intelligit unum post aliud; et sic verum est quod si causæ infinitæ essent, nihil a nobis sciretur, quia oporteret omnes causas cognosci, si effectus deberet perfecte cognosci; hoc autem non posset intellectus noster singillatim discurrendo ab uno in aliud, et post unum intelligendo aliud.

29. Impugnatur primo a D. Thoma. Contra istam responsionem arguit alius sic: Quod repugnat alicujus entitati, repugnat ejus cognoscibilitati, quia unumquodque sicut se habet ad *esse*, sic ad *cognosci*. Sed infinitum repugnat entitati secundum simultatem ejus, vel magis secundum simultatem, quam secundum successionem partis post partem; ergo similiter infinitum acceptum secundum simultatem, magis repugnabit cognoscibilitati, quam ut accipitur pars post partem.

Secundo. Secundo arguit contra prædictam responsionem sic: Secundum quod accipitur pars post partem, sic est finitum, et non infinitum; igitur si infinitum accipitur secundum proprium modum infinitatis, non accipitur ut pars post partem; igitur sic cognoscere infinitum non est cognitio ejus secundum modum entitatis suæ.

30. Responsio D. Thomæ. Sed istud ultimum solum est contra verba, et non est contra rem; ideo iste secundus Doctor aliter respondet sic, quod aliquid repugnare alicui contingit dupliciter, vel secundum *esse* quidditativum, vel secundum *esse* existentiæ. Quod ergo repugnat alicui secundum *esse* quidditativum, sive essentiæ, repugnat cognoscibilitati ejus, quia cognoscibilitas ejus est secundum *esse* quidditativum, unde cui repugnat talis entitas quidditativa, sibi repugnat cognoscibilitas; sic autem non est de infinito, quia non repugnat entitati secundum *esse* essentiæ, sed tantum repugnat sibi secundum *esse* existentiæ in se. Quod autem isto modo repugnat entitati alicujus, non oportet quod repugnet cognoscibilitati ejus, quia potest per aliud cognosci, in quo continetur eminenter notitia ejus, et ideo potest cognosci infinitum a Deo, in quo continetur eminenter notitia ejus.

Contra, entitas quidditativa, cujus est *esse* ratum, secundum sic respondentem, non differt ab *esse* fictitio, nisi quia hoc potest existere, et habens *esse* fictitium prohibitum est existere, unde et secundum ipsum, ista non differunt, nisi quia entitati fictitiæ repugnat esse, non autem entitati quidditativæ; cui ergo repugnat *esse* existentiæ, sibi repugnat habere *esse* quidditativum; igitur non potest sibi repugnare secundum *esse* existentiæ, et tamen sibi convenire secundum *esse* essentiæ. 31. Rejicitur primo. Cui repugnat esse existentiæ repugnat esse quidditativum.

Item, si infinito repugnat *esse* existentiæ, igitur non continetur in alio virtualiter; si enim contineretur virtualiter, posset produci in effectu; hoc enim est habere aliquid virtualiter sive eminenter. Si enim non potest esse in effectu, in nullo continetur eminenter, sive virtualiter; igitur non potest per alterum repræsentari, et per consequens nec cognosci, et propter hoc dicunt quod Secundo.

fictitia non sunt in Deo virtualiter, nec repræsentantur per ipsum virtualiter, quia repugnat eis produci in effectu.

32. Vera responsio. Ideo respondeo aliter ad rationem : Posset enim dici quod ibi est figura dictionis, quia quidquid dicit substantiam infinitam, dicit modum ; sed de isto non curo. Aliter dico quod quidquid repugnat entitati secundum aliquem modum essendi, non repugnat cognoscibilitati ; exemplum, albedini et nigredini repugnat esse simul in subjecto eodem, et tamen non repugnat eis simul cognosci ; unde quidquid repugnat entitati eorum secundum istum modum simultatis, repugnat cognoscibilitati eorum secundum istum modum. Sic in proposito, non enim repugnat alicui de numero infinitorum esse simpliciter, tamen simul esse repugnat eis ; possunt tamen simul intelligi ab intellectu infinito comprehendente, ut dicit primus Doctor.

Exponitur quomodo quod entitati repugnat etiam et cognoscibilitati.

33. In forma ad primum principale. Per hoc ad formam majoris rationis, concedo majorem : *Quidquid repugnat entitati repugnat cognoscibilitati*. Et quando dicit in minori, *infinitum repugnat entitati*, si accipiatur *infinitum* secundum entitates, importatas per partes infiniti, sic falsa est ; nullum enim eorum, nec aliqua entitas ipsius infiniti repugnat entitati. Si autem accipiatur infinitum secundum modum infiniti, qui est simultas illarum entitatum, quod aliter non est proprie infinitum, sed finitum, tunc non sequitur conclusio, sed est figura dictionis, commutando rem in modum. Et si accipiatur etiam iste modus simultatis in conclusione, tunc non sequitur, ut patet per dicta.

Et si arguitur contra hoc, quod si Deus cognoscit infinita, igitur potest cognoscere unum infinitum, quia ex illis infinitis numero in intellectu potest intelligi fieri unum, sicut arguit Philosophus 7. *Physicorum* de infinitis, si essent in re extra. Si igitur simul intelligit infinita, igitur simul intelligit infinitum, et sic posset illud producere, quia quod simul intelligit, est factibile ab eo, quia si simul intelligit infinitum, ratio cognoscendi ipsius habet unam ideam, et per consequens posset produci ut unum. Replica. Aristot.

Respondeo quod cognoscit infinita simul, et infinitum simul, sed non sequitur, cognoscit infinitum uno actu, et simul ; igitur infinitum est similiter factibile ab eo. Unde hæc est falsa, *omne cognoscibile a Deo unico actu et simul, est simul factibile ab eo*. Patet enim hoc esse falsum de tempore, simul enim cognoscit tempus, et omnes partes temporis, nec tamen potest simul totum tempus producere ; et ideo nec omne cognitum a Deo unica idea potest simul produci a Deo, quia sicut nunc dictum est, successivum, ut tempus, habet unam ideam in Deo, et motus, et tamen repugnat eis ex natura eorum, quod sint totum simul. Hoc etiam patet in nobis, quod enim uno actu concipimus, non possumus simul in effectu producere. Solvitur.

Non potest Deus simul producere quidquid simul cognoscit.

Ad secundum, quando arguitur ex Augustino, *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*, dicendum quod hoc solvitur per hoc quod Augustinus ibidem subdit, quod *perfectio et omnis infinitas, quodam ineffabili* Ad secundum. August.

modo Deo finita est, quia scientiæ ipsius incomprehensibilis non est, quare infinitas numerorum scientiæ Dei, qua comprehenditur *esse*, non potest esse infinita ; et secundum hoc concedenda est prima responsio, quia sicut comprehenduntur scientia Dei, in respectu ejus finiuntur, non tamen in se, et tunc respondendum est ad rationem in contrarium, quod si esset simpliciter finitum, et realiter, tale esset individuum in se finitum ; sed non est ita in proposito, nam numeri infiniti debent tunc concedi esse finiti respectu scientiæ Dei, non simpliciter, sed secundum quamdam proportionem, quia infinita se habent ad intellectum suum, sicut finita ad intellectum finitum respectu scientiæ Dei, quia non excedit ipsam ; unde quia non excedit, nec exceditur, secundum hoc potest dici habere modum finiti, respectu intellectus divini, realiter tamen, sive conceptum a Deo, sive in se consideratum est infinitum, ut patet de essentia sua, quæ comprehenditur ab intellectu suo, et pro tanto habet modum finiti, quia non excedit, nec exceditur, et tamen in se infinita est, et etiam respectu intellectus divini infinita est, aliter enim non beatificaret.

Ad replicam.

Ad tertium.

Ad tertium, quando arguitur quod infinitum non est majus infinito, concedo si sint ejusdem rationis ; si tamen sint alterius rationis, non oportet, sicut si linea et punctum, vel superficies et linea, quæ sunt alterius rationis, sint infinita, tamen quia alia est ratio unius quam alterius, unum excedit aliud in infinitum, quia quotcumque puncta adduntur uni puncto, nunquam attingit ad rationem lineæ ; sic in proposito infinitas essentiæ non est participata, et ideo beatificat ; infinitas autem aliorum quorumcumque est participata, et non prima, et ideo est infinitas secundum quid, et ideo prima est major, sive perfectior secunda.

Infinitorum diversæ rationis unum potest esse alio majus.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus sit ubique?

Alens. I. *p. q.* 9. *mem.* 4. *et q.* 10. *mem.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 8. *art.* I. *et* 2. Henric. *in summa art.* 30. *q.* 5. D. Bonavent. *hîc art.* I. *q.* I. *et art.* 2. *q.* 12. Richard. I. *q.* I. Durand. *q.* I. 2. Capreol. *q. unic. art.* 3. Gabr. *q. unic. art.* 3. Doctor *in Oxon. hîc q. unic. et* 7. *Phys. text.* 20. *et q.* 3. Vasq. 2. *p. disp.* 27. 28. 29.

1. Arg. primum negativum. Circa XXXVII. distinctionem quæritur, *utrum Deus sit ubique?* Quod non videtur. Augustinus 83. qq. quæst. 20. *Deus non est alicubi;* igitur non est ubique.

Secundum. Item, ibidem dicit Augustinus: *Potius dicitur quod in ipso sunt omnia*; si igitur ipse esset in aliis, idem esset in seipso.

Tertium. Item, totum est, extra quod nihil; sed Deus totus est in uno loco; igitur extra illum locum non est.

Quartum. Item, si Deus esset ubique, igitur Deus incipit esse ubi prius non erat ut cum creat rem aliquam; et similiter tunc desinit esse ubi prius erat, ut cum annihilat et corrumpit rem. Sed si Deus incipit esse ubi prius non erat, aut desinit esse ubi prius erat igitur mutatur. Probatio istius majoris, quia Deum esse in lapide non dicit solam relationem et habitudinem lapidis ad Deum, quia est relatio in utroque extremo, quoniam dum est in lapide, est simul cum lapide; igitur sunt simul; igitur mutuo referuntur, quia simul est relativum mutuum; est igitur relatio in utroque extremo. Sed lapide non existente non refertur Deus ad lapidem ista relatione; igitur cum incipit cum lapide, mutatus est secundum relationem novam.

Confirmatur. Confirmatur ratio: Angelus conceditur mutari, quia nunc est in loco in quo non fuit prius, non quia per esse in aliquo loco in quo prius non fuit, habeat novam formam aliquam, sed quia per præsentiam nunc est in aliquo loco, in quo prius non fuit; igitur si Deus nunc sit præsens alicui rei, cui prius non fuit præsens, ut quando creat rem, mutatur; igitur si esset præsentialiter ubique, mutaretur.

Ratio opposita. Contrarium ostendit Magister in littera.

QUÆSTIO II.

Utrum illi modi, quibus dicitur Deus inesse rebus, scilicet per præsentiam essentiam, potentiam et gratiam, *sint bene assignati?*

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

2. Arg primum. negativum. Juxta hoc quæritur, utrum illi modi, quibus Deus ponitur esse in rebus positis in littera, scilicet *per præsentiam, essentiam, potentiam et per gratiam*, sint bene assignati? Quod non videtur, quia ubi est præsens per præsentiam, etiam oportet quod ibi sit per essentiam et poten-

tiam ; igitur non distinguuntur isti modo.

Secundum. Item, si dicitur novo modo esse in aliquo per gratiam, cum gratia sit quædam forma, potest dici secundum quod dat plures formas, esse in rebus pluribus modis.

Ratio ad oppositum. Contrarium ostendit Magister in littera per Gregorium super Cantica.

SCHOLIUM I.

Rejicit rationem, qua D. Thomas I. p. q. 8. art. I. probat Deum esse ubique, quia agit ubique, urgens quinque argumentis, agens etiam creatum posse agere in distans, de quo latius agit in Oxon. hîc quæst. unic. et 2. dist. 9. q. 2. n. 16. 17.

Sententia D. Thom. circa primam quæstionem. Ad quæstionem primam respondet unus Doctor, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit, quod declarat sic : Nam omne agens oportet esse conjunctum ei, in quod immediate agit, ut sua virtute illud attingat, quia secundum Philosophum 7. Phys. text. 4. *movens et motum oportet esse simul*; sed Deus agit in quamlibet rem immediate, intime et semper ; igitur Deus immediate, intime et semper est in qualibet re. Minorem declarat sic, quia cum Deus sit esse per essentiam, proprius effectus ejus est *esse* causatum, sicut igniri est proprius effectus ignis ; *esse* autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius cuilibet inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt ; igitur Deus agit in quamlibet rem, sive causat illud, quod est ei magis intimum. Hoc etiam semper causat, quia hunc effectum habet Deus in rebus, non solum quando primo incipiunt esse, sed quamdiu in *esse* conservantur, sicut lumen causatur in aere a Sole, quamdiu aer illuminatus manet, secundum Augustinum 4. super Gen. August. *Aer fit lucidus, et non est factus lucidus.* Unde non primo causat rem, et postea eam deserit, sicut illa agentia particularia respectu suorum effectuum se habent; igitur Deus causat in rebus illud quod est eis magis intimum, et hoc quamdiu res est ; igitur intime adest omnibus rebus, quamdiu *esse* habent.

4. Rejicitur primo. Sed contra hanc viam ponendi arguo, quod autem dicit quod *esse* rei sit in continua causatione a Deo, hoc est impertinens ; sed quod dicit quod *esse* est proprius effectus Dei, et ideo Deus est intime cum qualibet re, si sic opinans teneat quod *esse* sit effectus solius Dei, et propter hoc sit ejus proprius, falsum dicit, quia ignis generat ignem, et non solum accidens in igne ; quod enim Deus daret *esse*, et alia agentia darent aliud, non est verum, tunc enim agens creatum frustra esset. Esse non est proprius effectus Dei. Unde non intelligo quod agens creatum causaret substantiam, et quod Deus supervestiret eam isto accidente, quod est *esse* secundum eos. Si autem intelligat quod effectus solius Dei sit conservare, concedo, quia agens particulare non conservat, sed potest non esse, effectu suo manente. Sed si sic intelligatur, quod *esse* sit effectus solius Dei, tunc nihil ad propositum, et tunc non sequitur quod adsit cuilibet rei, sicut agens intime, quia sic Deus est conservans.

Secundo. Item, quod dicitur ulterius quod

oportet agens conjungi cum eo in quod agit, quia secundum Philosophum *movens et motum debent esse simul.* Ista propositio Philosophi non concludit propositum opinantis, quia Philosophus loquitur de agente et patiente naturali. Tale autem agens agit per qualitates suas, cujus conjunctio cum patiente non est per essentiam, ut sit intimum patienti per essentiam suam, sed tantum per qualitates, nam essentia unius non est cum essentia alterius; igitur ex ista propositione Philosophi non potest concludi quod Deus, qui est agens, sit intimus per essentiam suam cum essentia sui effectus; sed solum quod sit simul cum illo per virtutem suam activam, sive sit agens ejus immediate, sive mediate; igitur simultas non concludit propositum.

Aristot.

6. Item, agens quanto est virtuosius et efficacius, tanto magis potest agere in distans, et hoc per formam, secundum quam distat; igitur cum Deus sit agens perfectissimum, non poterit concludi de eo per rationem actionis, quod sit simul cum aliquo effectu causato ab ipso, sed potius quod distet. Major patet inducendo per agentia naturalia: Sol enim, qui est agens naturale majoris virtutis, potest agere in passum ab ipso distans, generando animalia et plantas, et hoc per formam, secundum quam distat, ut per formam substantialem, quoniam impossibile est formam accidentalem, esse formalem rationem producendi substantiam, tunc enim imperfectius posset esse formalis ratio producendi perfectius; ideo Sol non potest per radios, qui sunt accidentia, producere aliquam substantiam, sed tantum disponere passum ad generationem et inductionem formæ substantialis; nec etiam per aliquid aliud a radiis producuntur illa, quæ generantur per putrefactionem, quia impossibile est tantam diversitatem formarum hîc inferius habere causas productivas correspondentes, nisi corpus cœleste; Sol igitur per radios disponit materiam ad receptionem formæ substantialis; sed Sol per suam formam substantialem, qua continet virtualiter formas generabilium et corruptibilium, inducit immediate formam substantialem vivi; igitur, etc.

Tertio. Ex operatione Dei ubique non concluditur ejus præsentia per essentiam ubique.

Accidens non potest esse ratio formalis producendi substantiam.

Cœlestia agunt immediate in inferiora.

7. Item, omnipotens sua voluntate causat quidquid vult; sed voluntate velle aliquid esse, non est necesse voluntatem volentem illi rei præsentialiter adesse, ut etiam patet in nobis; igitur agens per voluntatem non oportet esse præsens ad hoc quod sic agat; igitur licet Deus non esset præsens per essentiam effectui, sed esset in loco determinato, ut vetulæ imaginantur, quod sederet in una cathedra in cœlo, adhuc posset effectus causare per voluntatem suam sicut modo causat; non igitur ex actione divina potest concludi quod sit præsens per essentiam rei, quam causat, sive in quam agit.

Quarto.

Item, ante creationem universi, non magis fuit Deus hîc, ubi est modo universum, quam extra universum, ubi nil est; ergo non creavit ut existens ibi præsens per essentiam; igitur non ut actu præsens alicui per essentiam, potest ibi agere et esse præsens per potentiam, sicut et modo; nam extra universum, ubi nihil est, nec ubi ipse est per

Quinto.

essentiam, potest creare Angelum; prius igitur est præsens secundum potentiam et actionem divinam, quam secundum essentiam; prius autem non habet repugnantiam, quantum est ex se, quin sit sine posteriori. Non ergo ex præsentialitate secundum potentiam activam divinam, potest concludi præsentialitas sua per essentiam; unde cum prius intelligatur causare res, quam res sint, et per consequens quam sit eis conjunctus per essentiam, non sequitur ratione suæ actionis conjunctio per essentiam.

8. Sexto. Item, non est transitus a contrario in contrarium, nisi propter mutationem in aliquo, aliter enim eodem modo dicerentur contradictoria de aliquo sicut prius; sed cum Deus creat aliquam rem, de non præsente per essentiam illi rei fit præsens; hoc mutari non est propter mutationem ex parte Dei; igitur propter mutationem creaturæ. Ergo oportet præintelligere mutationem creaturæ, a *non esse*, ad *esse* antequam Deus sit sibi præsens per essentiam; mutatur autem et creatura a *non esse* ad *esse* per divinam actionem; ergo prius intelligitur Deus per potentiam agere aliquid, quam sibi per essentiam suam præsentem esse; igitur non ex hoc quod Deus sit agens, potest concludi quod est intimus effectui suo per essentiam.

SCHOLIUM II.

Ostendit manifeste, juxta Philosophos, agens agere in distans, et explicat locum Aristotelis 7. Physic. text. 10. quod *movens et motum debent esse simul*, procedere de potentia naturali, qua est in quanto; resolutive autem tenet Deum esse ubique haberi, ut creditum tantum. Qui vero ex illo Act. 17. *non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim movemur*, volunt tanquam de fide inferri ex operatione Deum esse ubique secundum essentiam, et propterea censurant hanc Scoti sententiam, immerito id faciunt; neque enim ibi agitur de indistantia Dei a nobis, sed de facilitate cognoscendi ipsum; arguebat enim Paulus titulum illum aræ Atheniensium: *Ignoto Deo*.

Hoc etiam confirmatur per sententiam Philosophorum ponentium duas Intelligentias motrices orbium, unam conjunctam, et aliam separatam. Non credo quod posuerunt causalitatem unius excedere motionem alterius quoad numerum mobilium, sive partium mobilis, et tamen conjunctam posuerunt in determinata parte orbis, scilicet in Oriente; non igitur est necessarium ad hoc quod aliquid moveat, vel agat, quod sit ubique, nisi ubi sua actio non se extendit. Unde si Deus tantum esset in cœlo, posset causare ista inferiora; bene quidem verum est quod modo est ubique, sed quærimus quid de natura rei sequeretur, posito quod non ubique esset. 9. Agens agit indistans juxta philosophos.

10. Quomodo movens et motum debent esse simul. Ad aliud quod adducitur pro alia opinione de Philosopho, quod *movens et motum sunt simul*, dicendum quod illud dictum Philosophi habet intelligi de agentibus naturalibus, quæ agunt per qualitates, quæ sunt in quantitatibus, et ideo oportet illas qualitates activas et passivas in quantitate existentes conjungi; unde non sunt principia agendi in remotum, cum sint principia agendi prius in propinquum. Si autem Philosophus posuisset aliquam Intelligentiam perfecte et immediate activam, sive productivam, non posuisset eam oportere conjungi effectui essentialiter.

Non potest a nobis demonstrative probari quod Deus sit ubique. Probatur tamen.

Ideo respondeo quod non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam, sed ipsum tantum est mihi creditum, et non probatum. Potest tamen ad hoc sumi ratio Magistri in littera, quæ videtur mihi probabilius concludere, quia Deus aut est ubique, aut nusquam ; aut alicubi sic, et alicubi non. Non tertio modo, quia tunc esset limitatus, nec potest dici quod nusquam sit, quia illud videtur esse nihil in rerum natura. Unde si Deus nulli loco sit præsens, videtur mihi esse extra animum, ut etiam patet de Angelo ; et ideo sicut Magister habet pro inconvenienti, quod Deus sit nusquam, sic esset inconveniens quod Angelus, circumscripta operatione in loco, nusquam esset ; non dico circumscriptive, sed definitive, ut sit ita hîc determinate, quod non alibi ; igitur relinquitur tanquam probabilius, quod Deus sit ubique per essentiam suam ; et ad hoc possunt adduci multæ auctoritates, quas Magister adducit in littera et allegat.

11. Ad primum principale quæstionis primæ. Ad secundum.

Ad primum in contrarium de Augustino, dicendum quod intelligit quod Deus non sit alicubi totaliter et dimensive.

Et ad confirmationem, quando arguitur quod si Deus esset in rebus, et res in ipso, igitur esset in seipso, dicendum quod non valet consequentia, nisi ubi accipitur uniformis modus essendi ; Deus autem esset in rebus per præsentiam et essentiam ; res autem sunt in Deo secundum *esse* cognitum, et objective et virtualiter, ideo non sequitur Deum esse in seipso.

Ad aliud, quando dicitur : *totum est, extra quod nihil est,* dico quod si ly *extra* referatur ad totum, vera est, sic exponendo ; totum est, extra quod nihil est totius, unde sic totum est, cujus nihil est extra. Si autem ly *extra* referatur ad locum in quo est, sic est falsa, quia ipsummet totum potest esse extra locum illum, sicut potest dici de anima, quæ tota est in toto ; extra enim ipsam in digito nihil est ejus, tamen ipsa tota bene est extra digitum. — Ad tertium.

Ad aliud, dicendum quod non sequitur, Deus incipit esse ubi prius non fuit, igitur mutatur, solum enim hoc est propter mutationem ejus in quo est. Et ad probationem dicendum, quod ista simultas non dicit relationem in utroque extremo, sed tantum in altero, scilicet in creatura ; refertur enim creatura ad Deum secundum illam relationem, et Deus sub ratione absoluta terminat illam relationem, a qua relatione denominatur Deus, et ideo solum illa relatio est in Deo appellative. Unde ista simultas non est unius rationis, ex parte enim Dei solum est increata, et ideo simultas non est unius rationis, licet significetur uno nomine communi. — 12 Ad quartum.

Ad confirmationem, dicendum quod in Angelo et in loco est simultas mutua, et est ejusdem rationis in utroque, unde Angelus habet latitudinem definitivam ad locum, quia ita est hîc, quod non alibi, et ideo in se aliter se habet cum mutat locum. — Ad confirmationem.

SCHOLIUM III.

Explicat clare et breviter, et quomodo Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, id est,

scientiam et potentiam, et in Sanctis per gratiam.

16. esolutio secunda ...æ stionis. ...oc assignantur versimode essendi Dei in ...reaturis.

Ad quæstionem secundam est dicendum, quod competenter sunt assignati modi essendi ipsius Dei in creaturis, quia si consideratur ut causans, efficiens et conservans, sic est in rebus per potentiam, quia ista respiciunt potentiam ; si consideretur ut omnia cognoscens nude et aperte per suam scientiam, sic sibi omnia sunt præsentia ; ratione determinationis suæ substantiæ dicitur esse in rebus per præsentiam.

Quia autem omni rei illabitur ratione suæ illimitationis, sic est in omnibus per essentiam ; ut autem dat quamdam formam ad operationem, cujus actionis ipse est terminus, sic specialiter est in Sanctis per gratiam et charitatem.

Per hoc ad argumenta, licet enim sit per essentiam, ubi est per præsentiam, et e converso, alia tamen est ratio essendi unius et alterius, ut patet per prædicta. Ad argumentum principale.

Ad aliud, dicendum quod licet det multas formas ad operandum, non tamen est terminus immediatus istarum actionum, sive operationum, sed tantum mediate, est tamen terminus operationis immediatus, inquantum inclinat animam charitas et gratia, ideo non est simile. Ad secundum.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus habeat determinatam præscientiam de eventu futurorum contingentium?

Alens. 1 *p. q.* 23. *mem.* 2 *art.* 4 *et memb.* 4. D. Thom. 1. *part. q.* 14. *art.* 9. *et* 13. D. Bonavent. *dist.* 39. *art.* 2. *q.* 3. Richard. *hic q.* 2. Gabr. *q.* 1. *art.* 2. Capr. *dist.* 36. *quæst.* 1. *art.* 2. Doctor *in Oxon. d.* 39. Suar. *opusc. de scientia Dei, et* 1 *p. tr.* 1. *l.* 3. *c.* 3. 4. 5. Vasq. 1. *disp.* 64. 65.

1. Arg primum negativum. Circa distinctionem XXXVIII. quæritur : *Utrum Deus habeat determinatam præscientiam de eventu futurorum contingentium?* Quod non videtur, quia si sic, illa notitia aut esset alicujus simplicis aut complexi. Si primo modo, per illam non cognoscet eventum alicujus futuri, quia notitia simplex non est nisi apprehensio alicujus, ut est indifferens ad omnem differentiam temporis ; unde non est apprehensio de eventu alicujus, sed rei in se. Non est etiam secundo modo notitia alicujus complexi, quia intellectus divinus non intelligit componendo et dividendo, cum non sit compositivus et divisivus.

Ratio opposita. August. Contra, Augustinus 15. *de Trin. c.* 14. et est in littera : *Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed omnia futura temporalia.*

QUÆSTIO II.

Utrum scientia Dei de futuris contingentibus sit infallibilis?

Vide Doctores citatos q. antecedenti.

Juxta hoc quæritur : *Utrum si Deus habeat certam notitiam de illis, illa scientia sit infallibilis.* Quod non videtur ; sequitur, si Deus scit rem esse aliter quam est, igitur fallitur ; igitur a simili : Deus potest scire rem aliter fore quam est ; igitur potest falli. 2. Arg primum negativum.

Præterea, eadem est notitia oppositorum ; si igitur novit unum oppositorum, novit et aliud ; igitur novit falsum ; igitur decipitur. Secundum.

Contra, Augustinus *super Joan. Thom.* 2. et ponitur in littera : *præscientia Dei falli non potest.* Argumentum affirmativum. Hoc ab omnibus Doctoribus tenetur, quod Deus habeat determinatam et certam notitiam de eventibus futurorum contingentium ; sed per quem modum sic cognoscit, est difficultas, et in hoc sunt diversi modi opinandi. Quidam hoc ponunt propter infinitatem æternitatis ambientis totum tempus futurum, quod est sibi præsens.

Quidam hoc ponunt propter certam repræsentationem idearum, quas opiniones cum suis refutationibus quære alibi. *

* In Oxon. dist. 39. q. un. n. 7.

SCHOLIUM.

Resolvit Deum cognoscere determinate futura. Explicat quomodo simplex intelligentia tantum ostendit complexiones necessarias, et quod propositiones omnes contingentes sunt neutræ ante actum voluntatis, per quem efficiuntur veræ, et tunc vel hoc ipso scit Deus futurum, vel essentia illud repræsentat, statim ac factum est verum per voluntatem. Vide Doct. in Oxon. d. 39. n. 23. etc.

3. Resolutio quæstionis primæ. Deus cognoscit omnia futura infallibiliter.

Respondeo igitur ad quæstionem, quod Deus novit determinate et infallibiliter eventum omnium rerum, non solum in generali, quod evenient, sed in speciali de quolibet futuro. Quod autem ita sit, patet, quoniam Deus potest scire alteram partem contradictionis, quoniam et hoc possumus nos, cum altera pars contradictionis fuerit. Sed Deus non potest scire aliquod de novo, quia tunc mutaretur ; igitur ab æterno novit alteram partem contradictionis cujuslibet, aut utramque. Si utramque, igitur nihil novit, quia hoc est nihil nosse ; igitur novit determinate alteram partem cujuscumque contradictionis, quod est propositum ; igitur Deus habet determinatam notitiam et certam de eventu cujuslibet futuri contingentis.

Quomodo Deus novit futura.

Sed de modo, quo Deus novit eventum futurorum contingentium, est difficultas. Dico autem sic, quod omnis actus intellectus, qui præcedit actum voluntatis in Deo, est naturaliter, et non liber ; et ideo quidquid intelligitur ab intellectu divino ante actum voluntatis, mere naturaliter intelligitur ; intellectus igitur divinus mere naturaliter apprehendens terminos alicujus complexionis futuræ, offert eos voluntati, et in illo priori, quo divinus intellectus apprehendit illos terminos, non concipit veritatem illius complexionis, quia intellectus divinus ante actum voluntatis, solum cognoscit veritatem istius complexionis, cujus notitia includitur in terminis. Termini autem futurorum contingentium non includunt notitiam complexionis contingentis ; non enim veritas propositionis futuræ contingentis est nota ex terminis, quia tunc esset immediate necessaria ; et ideo intellectus divinus concipiens terminos tales futurorum contingentium, ante actum voluntatis, solum habet cognitionem neutram de complexione, qualem habeo de ista complexione, *an astra sint paria* ; intellectu autem ostendente notitiam hujusmodi terminorum voluntati divinæ, potest voluntas libere velle, sive eligere unionem istorum, vel illorum, et conjunctionem istorum terminorum, et divisionem illorum, ut potest velle Socratem, et beatitudinem conjungi, non autem Petrum et beatitudinem ; et voluntate divina volente ea esse conjuncta aliqua conjunctione, est tunc primo hæc vera : *Socrates beatificabitur* ; vel aliqua consimilis, quæ veritas est contingens et futura, veritate autem causata in tali complexione per actum voluntatis, intellectus divinus determinate novit eam.

Quod præcedit actum voluntatis in Deo est naturale.

4. Primus modus quo intellectus cognoscit veritatem congentium.

Et tunc ulterius est duplex modus, quo potest poni intellectum cognoscere illam veritatem. Unus modus est iste, quia intellectus divinus videns determinationem voluntatis divinæ ad unam partem contradictionis, et novit omnipotentiam suæ voluntatis, et eam non esse impedibilem, novit determinate eam

veritatem illius futuræ complexionis, sicut si ego viderem determinationem voluntatis tuæ respectu alicujus operabilis, et voluntatem tuam non posse impediri, scirem illud operabile fore a te producendum.

Alius modus explicandi hanc difficultatem. Vel si iste modus non placet ; tum quia videtur ponere discursum in intellectu divino ; tum quia secundum hoc videtur quod intellectus acciperet hoc objectum et notitiam a voluntate, et sic voluntas moveret intellectum, et non solum sola essentia, quod tamen prius dicebatur, scilicet quod intellectus immediate movebatur ab essentia ; tunc potest dici secundum alium modum, quod voluntate acceptante alteram partem contradictionis, facta est unio in illa complexione futura in *esse* volito, et tunc essentia est ratio intelligendi ipsi intellectui illam complexionem duplicem.

Hanc duplicem viam quære alibi *. Ex quo patet quomodo Deus infallibiliter cognoscit eventum futuri contingentis, sive enim dicatur primo modo, sive secundo, quod intellectus visa acceptatione voluntatis, (sive accipiat inde objectum, sive moveatur ab essentia) videns voluntatem omnipotentem et determinationem certam, statim istis duobus stantibus scit determinate illud esse eventurum, et infallibiliter.

* In Oxon. d. 39. n 23.

5. Ad argumentum quæstionis primæ. Ad argumentum quæstionis primæ, dicendum est quod notitia illa est alicujus complexionis. Et quando infertur quod tunc intellectus divinus componit, et est compositivus, dico quod in nobis compositio est actus intellectus, et est signum conjunctionis aliquorum in re. Similiter divisio est quidam actus intellectus divisivus, et est signum separationis aliquorum in re. Identitas igitur et diversitas sunt in re ; compositio et divisio sunt signa eorum in intellectu ; igitur Deus novit omnes conjunctiones extremorum, et identitates et diversitates, quæ significantur per compositiones et divisiones in intellectu nostro. Componere autem et dividere in intellectu ejus non est, nisi comparando extrema. Potest igitur dici quod intelligit componendo, inquantum scilicet simplici actu comparat extrema secundum unionem, et dividendo comparat alia extrema secundum distinctionem.

Ad primam rationem alterius quæstionis, dicendum quod ibi est fallacia componentis, quia posse falli, non solum requirit quod possit aliter cognoscere quam erit, sed aliter quam possit esse. Bene enim sequitur, Deus potest scire aliter quam res possit esse ; igitur potest falli ; non tamen sequitur, potest aliter scire, quam res erit ; ergo potest falli. Secundum erit fallacia componentis, ut dicendum est. 6. Ad primum secundæ quæstionis.

Ad secundum. Ad secundum, patet ex dictis quod Deus novit utramque partem oppositorum, scit tamen differenter, quia unam scit esse veram, et alteram falsam ; unam ponendam esse in actu, alteram vero non ponendam.

DISTINCTIO XXXIX.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus immutabiliter præsciat eventus futurorum contingentium?

D. Thom. I. *part. q.* 14. *art.* 9. *et* 13. Doctores citati in quæstione præcedenti, et Scotus *in Oxon. hic quæstiuncula* 3.

Circa distinctionem XXXIX. quæro duo, et primum: *Utrum Deus immutabiliter sit præscius rei futuræ?*

Arg. primum negativum. Quod non. A contradictorio in contradictorium nunquam est transitus sine mutatione facta in aliquo; sed Deus potest non præscire quod præscit; igitur per mutationem in aliquo. Non per mutationem in re, quia antequam sit existens, non est nisi in intellectu Dei; igitur si, ut sic, mutetur, necesse est intellectum Dei mutari.

Secundum. Item, quidquid non est *A*. et potest esse *A* potest incipere esse *A*. Sed Deus non est præscius hujus, et potest esse præscius hujus; igitur potest incipere esse præscius hujus.

Tertium. Item, si Deus non scit aliqua, et potest scire, aut illa est potentia passiva, et sic est mutabilis; vel est activa, et sic erit naturalis; et per consequens est mutabilis.

Oppositum. August. Oppositum, Magister in littera, et Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 14.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus necessario præsciat eventum rei futuræ?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

Quod sic, Deus immutabiliter scit; igitur necessario, quia in eo non est alia necessitas quam immutabilitatis. 2. Argumentum affirmativum.

Item, omne ens immutabile est necessarium in essendo; igitur est necessarium in intelligendo et immutabile. Secundum.

Item, quidquid potest inesse Deo formaliter, est Deus; sed formaliter scire *A*, potest inesse Deo; igitur est Deus; igitur est necessarium. Tertium.

Oppositum; si sic, igitur necessario erit, quia necesse est quod scitum sit verum; igitur si est necessario, scitum absolute est necessarium. Oppositum.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ et aliorum, radicem libertatis et contingentiæ esse a causa secunda, ita ut prima necessario agente, adhuc voluntas creata libera maneret, refutatur primo, quia omnia evenirent necessario. Secundo, causa secunda nihil causaret, quia esset præventa a prima. Hanc sententiam latius rejicit Doctor in Oxon. I. d. 2. q. 2. num. 20. et d. 8. q. 3. num. 20. et dist. 19. num. 11. Vide eumdem tract. de rerum princ. q. 4. num. 21. et Scholium, et n. 28. et seqq. Resolutio harum duarum quæstionum habetur dist. sequenti.

3. Sententia D. Thomæ. D. Bonav. Richard. aliorum.

Dicitur quod res possunt comparari vel ad intellectum Dei, vel ad causas proximas. Respectu causæ remotæ, scilicet scientiæ Dei, sunt res necessariæ ; respectu tamen causæ proximæ, quædam sunt contingentes, sicut motus Solis est causa necessaria remota respectu germinis herbæ, hæc tamen herba germinans habet causam proximam contingentem.

Probatur primo. Boetius.

Probatur ex Boetio *de Consolatione, prosa ultima*, ubi tractans de ista materia dicit : *Respondendum, cum ad Dei notitiam comparas, hoc esse necessarium, et in se contingens.*

Secundo.

Item, est ratio ad hoc, quia patet contingentia plurima esse a causa proxima, et non a remota, quia peccatum habet causam contingentem, ut voluntatem ; non enim hoc imputandum est Deo causanti causam proximam.

4. Rejicitur primo. Si Deus ageret necessario omnia essent necessaria

Contra illud, ex hac positione sequeretur quod omnia essent necessaria, quia si causa remota ut Deus, est necessaria, et sua causalitate potest in objectum, certum est quod omnia causabit necessario, et quod secunda causa nihil causabit. Secundo, sequeretur, Deus est causa perfecta et sufficiens, et est prior aliis causis ; igitur si in illo priori necessario causat, sufficienter omnia causat, et nihil causatur ab alia causa.

Secundo.

Item, movens motum si necessario movetur, necessario movet ; igitur si immediatum Deo necessario movetur, necessario movet, et sic motum ab ipso usque ad infimum ; igitur impossibile est esse aliquod contingens in rebus, quia impossibile est aliquid contingenter movere, nisi primum moveat contingenter respectu immediati moti.

5. Tertio.

Item, causa prior et sufficiens, naturaliter prius causat ; igitur in illo priori causat complete effectum, in quem potest sufficienter ; igitur causa secunda non dat in secundo instanti contingentem effectum ; sic enim idem esset necessarium et contingens, et etiam causa secunda destrueret causatum a causa prima.

Quarto.

Item, Deus causavit aliqua contingenter immediate, et quotidie causat animas immediate, et justificat peccatorem ; non igitur necessario agit in id in quod agit immediate.

Unde totum est e converso, et aliter quam isti Doctores dicunt, nisi enim in prima esset contingentia ex parte causalitatis et voluntatis divinæ, neque esset ex parte causarum secundarum et posteriorum.

Ad majorem evidentiam solutionis quæstionum præcedentium, quæro consequenter quæ ponuntur *in sequenti distinctione.*

DISTINCTIO XL.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum possibile sit prædestinatum damnari?

Alens. 1 *p. q.* 28. *mem.* 4 *art.* 3. D. Thom. 1. *part. q.* 25 *art.* 6. D. Bonavent. *hic art.* 2. *q.* 1. *et* 2. Richard. *q.* 1. Gabr. et Gregor. *ibidem.* Henric. *quodl.* 4. *q.* 19. Doctor *in Oxon. q. unic.* Suarez 1. *p. tra.* 2. *l.* 3. *c.* 9. *et* 10. Vasq. 1. *p. disp.* 101. *c.* 3.

1. Arg. primum negativum. Circa hanc distinctionem XL. quæro: *Utrum possibile sit prædestinatum damnari.* Quod non, sequitur, Deus prædestinavit Petrum salvari; igitur necessario salvabitur. Antecedens est necessarium; tum quia æternum, et omne æternum est necessarium; tum quia est de præterito, et omne verum de præterito est necessarium; hoc solo enim Deus privatur ingenita facere, quæ facta sunt 6. *Ethic. cap.* 3.

Secundum. Item, omne scitum a Deo fore, necessario erit. Sed prædestinatum a Deo salvari est præscitum a Deo fore; igitur prædestinatum necesse est salvari. Discursus patet ex majori de *necessario*, et minori de *inesse* simpliciter respectu conclusionis de *necessario*.

2. Affirmativum primum. Contra, Apocalyps. 15. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Sed hoc non præciperet, nisi coronam posset amittere, quæ tamen sua erat.

Secundum. August. Item, secundum Augustinum *de Cura pro mort. gerenda,* orandum est pro vivis, ut nomina scripta in libro retineat; sed Ecclesia frustra hic oraret, nisi corona prædestinati posset amitti.

Tertium. Item, frustra essent monita et præcepta.

Quartum. Item, non posset peccatum vitare, si homo necessario peccaret, et per consequens non esset a Deo puniendus.

Quintum. Item, destrueretur omnis politia, et multa talia sequerentur.

Quatuor discutienda. Ad solutionem istarum quæstionum, quatuor sunt præmittenda. Primo, si est contingentia in rebus? Secundo, dato quod sic, videndum est ubi est prima radix contingentiæ? Tertio, quomodo posset ibi inveniri prima radix contingentiæ? Quarto, distinguendæ sunt quædam propositiones, quæ fiunt in hac materia.

SCHOLIUM I.

Præmittit duplicem esse necessitatem, et duplicem contingentiam, et utramque in rebus inveniri, non posse tamen hanc probari a priori, sed a posteriori. Deinde ostendit primam contingentiæ radicem esse in voluntate divina; aliter si Deus esset agens necessarium, sequeretur tria inconvenientia. Primum, quod nulla esset contingentia in rebus. Secundum quod nulla esset causa secunda. Tertium, quod nullum esset malum in rebus, et singula probat distincte.

4. Duplex contingentia in rebus. Circa primum est sciendum, quod duplex est contingentia in rebus, si-

cut patet per oppositum *contingentis*, quod est *necessarium*. Nam duplex est necessitas, scilicet immutabilitatis, et est illa, quæ non potest aliter se habere, quomodo Deus est ens necessarium. Necessitas autem alia est in illa, qua eventus alicujus non potest evitari, licet in se non sit necessarium immutabile, sicut ortus Solis erit cras, quamvis ille motus possit aliter se habere. Sic per oppositum est contingentia duplex in rebus : Una est mutabilitatis, qua aliquid in se potest se aliter habere, ut se habent illa, quæ sunt corruptibilia. Alia contingentia evitabilitatis, cujus eventus et productio potest impediri, ut actus causatus a voluntate libere. Nec sunt istæ contingentiæ eædem, quia non omne contingens primo modo est contingens secundo modo, quia non omne quod in se est contingens, ut generabile et corruptibile, contingenter evenit ; aliqua enim necessario eveniunt, et tamen non sunt necessaria in se, quia sunt generabilia et corruptibilia, tamen sunt contingentia primo modo, quia si contingenter eveniunt, sunt generabilia, et per consequens non necessaria in se.

5. Utroque autem modo contingentiam esse in rebus, apparet ex motu, quo aliqua et contingenter producuntur, et producta contingenter sunt. Sed probare contingentiam in rebus a priori est difficile, nec video quod hoc sit possibile probare a priori. Quod probatur per rationem et auctoritatem, quia nec per definitionem subjecti, nec passionis, nec per passionem priorem mediam, nec supposita altera parte passionis distincte potest probari alia, nisi supponatur illa, quæ est imperfectior, ubi dicuntur relative.

Contingentia in rebus non potest probari a priori.

Hoc etiam patet auctoritate Philosophi, qui volens contingentiam esse in rebus ostendere, non probavit a priori, sed a posteriori tantum, dum dicit : *Prius est notum, quod sit aliquid contingens, quam quod oporteat consiliari, vel negotiari.*

Ideo dico, quod non video quod contingentiam esse, possit demonstrari a priori ; potest tamen probari a posteriori, quia nisi esset aliquid contingens, non essent virtutes, nec vitia, nec præmia, nec pœnæ, et breviter destrueretur omnis politia, et contra tales esset procedendum tormentis, sicut secundum Avicennam 1. *Met. c. ult.* contra negantes primum principium. Quære hanc rationem et auctoritatem alibi. * 6.

Bene tamen a posteriori.

Avicen.

* In Oxon dist. 39. n. 14.

Supposito igitur quod sit contingentia in rebus, videndum est secundo, ubi est prima ratio contingentiæ? Et dico quod prima ratio contingentiæ est in voluntate divina comparata ad alia a se. Probatur hoc, quia si necessario se haberet in causando alia a se, nihil esset contingens in rebus, nulla etiam esset causa secunda, et nullum esset malum in rebus. 7.

Prima radix contingentiæ est in voluntate divina.

Primum probatur, quia quod movet inquantum movetur, si necessario movetur, necessario movet. Secundo, sequitur quod causa prima prius naturaliter causat quam secunda ; si igitur necessario causat in illo priori, causa secunda nihil potest causare. Tertio, sequitur quod nullum malum sit in rebus, quia malum non est nisi ex defectu alicujus perfectionis debitæ vel pos-

Tria absurda si Deus esse necessario agens.

sibilis haberi; cum igitur Deus sit causa perfectissima, si ageret necessario, effectus omnis esset perfectus, et nihil sibi deesset, quod esset sibi possibile haberi, et ita haberet omnem perfectionem sibi possibilem inesse; ideo voluntas divina contingenter se habet immediate ad alia a se. Voluntas igitur divina est causa contingentiæ, et ipsa est prima ratio contingentiæ; si enim alia causa contingentiæ esset prior illa, illa non esset, nisi intellectus divinus; sed actus intellectus, ut præcedit voluntatem, mere naturalis est, et tale non potest esse propria ratio et causa contingentiæ in rebus.

Non esset malum si Deus necessario ageret.

8. Prima igitur ratio et causa contingentiæ in rebus est ipsa voluntas divina, et tunc dici potest ulterius, quod aliqua sunt contingentia duplici contingentia ex parte causantium, sicut *velle* nostrum, cujus causa prima est Deus, et secundaria est voluntas nostra, et utraque contingenter causat; aliquando autem est contingentia solum respectu causalitatis primæ, non respectu causalitatis causæ secundæ, sive proximæ, ut sunt eventus rerum naturalium. Tertium autem membrum est impossibile, ut sit contingentia eventus respectu causæ secundæ, et necessitas respectu causæ primæ, ut præostensum est.

Aliqua dicuntur contingentia respectu tam primæ quam secundæ causæ, alia tantum respectu primæ.

Quartum etiam membrum est impossibile, scilicet quod sit contingentia in eventu alicujus causæ, et tamen nec respectu causalitatis causæ secundæ, nec primæ. De isto articulo quære ubi supra.

num. 12. et 13.

SCHOLIUM II.

Tertium articulum, quomodo scilicet in voluntate per se invariabili possit esse contingentia; et quartum de distinctione propositionum remittit ad ea quæ latius de hac materia scripsit in opere Oxoniensi. Deinde respondet ad primam quæstionem distinctionis antecedentis asserens Deum immutabiliter scire futurorum contingentium eventum, quia intellectus et voluntas divina, ex quibus dependet, sunt immutabilia. Vide tract. de rerum princ. n. 28. et seqq.

9. Viso quod voluntas divina sit prima causa contingentiæ in rebus, tertio videndum est quomodo potest esse causa contingentiæ, non obstante invariabilitate sui actus; hoc autem declaro in voluntate nostra in comparatione ad suos actus. Videndum est igitur quid ibi est imperfectionis, et illud dimittatur, et quid sit perfectionis, et hoc ad divina transferatur. Sciendum est igitur, quod voluntas nostra est indifferens ad actus diversos, et etiam per actus ad objecta diversa, et ad effectus diversos, et prima et tertia indifferentia est imperfectionis, secunda vero est perfectionis, et ponenda est in Deo. Istum autem articulum quantum ad voluntatem nostram, quære ubi supra.*

Quomodo voluntas divina cum invariabilitate sui actus possit esse causa contingentiæ.

* num. 15. et seqq.

Quantum ad articulum quartum, quomodo propositiones in hac materia, ut hæc voluntas volens A, potest non velle A, sint distinguendæ, quære ubi supra.*

* num. 20.

10. Ex his præmissis dicendum est ad quæstiones. Ad primam, quod Deus immutabiliter scit quodcumque contingens futurum fore, quia *intelligere* divinum, et *velle* suum, ut sunt in Deo, sunt immutabilia, ut probatum est *dist.* 8.* igitur omne futu-

Resolutio primæ quæstionis dist. præcedentis. Probatur Deum immutabiliter scire futura contingentia.

* q. 1. et 4,

rum contingens intelligitur immutabiliter ab eo. Probatio consequentiæ, objectum quod non objicitur intellectui, nisi secundum *esse* quod habet in actu intelligendi, non potest aliter se habere in *objici*, nisi aliter se habeat, ut est in actu intelligendi. Sed futura contingentia non objiciuntur intellectui divino, nisi secundum *esse*, quod habent in *intelligi*, quia per actum intellectus constituuntur in *esse* intellecto ; ergo si mutabiliter objicerentur intellectui divino, mutabiliter se haberent, ut sunt in actu intelligendi, et per consequens actus intelligendi mutabiliter se haberet ; igitur ex opposito sequitur oppositum.

11. Ad primum principale quæstionis primæ dist. præcedenti. Non transit Deus a scire ad non scire.

Per hoc ad primum principale hujus primæ quæstionis, dico quod intellectus divinus non potest sine mutatione transire a *non scire A*, usque ad *scire A* ; ideo non potest successive transire ab uno oppositorum ad aliud, nec etiam scit unum post aliud ; sed sicut impossibile est Deum scire *A* et non scire *A* simul, sic impossibile est ipsum scire *A*, post non scire.

Ad secundum.

Ad aliud non sequitur : Hoc non est *A*, et potest esse *A*, igitur potest incipere esse *A*, nisi gratia materiæ, et hoc in susceptivis illis, in quibus de novo potest esse forma, quia in æternitate si objectum haberetur, et a causa non necessaria, non oporteret esse inceptionem ; ideo non sequitur : Deus non est præscius *A*, et potest esse præscius *A* ; igitur potest incipere esse præscius *A*, quia ipsum incipere scire aliquid, claudit contradictionem.

Ad tertium.

Ad aliud, si non est præscius *A*, et potest esse, de qua potentia? dico quod non est ibi passiva, nec quasi passiva. Et cum dicitur, quia est activa naturalis, et talis non potest non agere, nisi mutetur, dico quod quantumcumque aliqua sit potentia naturalis, non agit, nisi in objectum ; igitur si objectum est contingenter præsens, contingenter operabitur illa potentia quantumcumque necessario operetur, quantum est de se. Sed Petrum esse beatum, omnino contingenter est volitum, quia, ut dictum est prius ; ante acceptationem voluntatis est neutrum, et cum acceptatur, est verum, et tunc essentia est ratio cognoscendi ipsum ; ideo quantumcumque potentia naturalis operetur unum objecto præsente mere naturaliter, si objectum sit mere contingenter præsens, potentia mere contingenter operabitur.

SCHOLIUM III.

Respondet ad quæstionem secundam distinctionis præcedentis, scilicet Deum absolute scire contingenter futura contingentia. Primo, quia Deus contingenter vult Antichristum fore ; ergo sic scit. Secundo, necessarium non præexigit contingens, sed scire contingens præexigit ejus velle. Tertio, verbum transitivum significat actum, ut terminatur ad terminum ; ergo cum hoc sit contingens, et illud. Vide Doctorem in Oxon. dist. 39. num. 27. et 33. Solvit argumenta hujus quæstionis per exquisita logicalia, de quibus videatur I. Prior. q. 28. 32. 33. et 2. Prior. q. 6. et d. 39. a n. 28.

Ad secundam quæstionem respondet quidam Doctor* quod hæc est vera : *Deus necessario præscit hoc futurum contingens fore*, quia futurum contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis ; ideo contingentia ejus, vel necessitas, nihil refert ad hoc, quod propositio sit necessaria, vel contingens, 11. Ad secundam quæstionem * D. Thom citatus.

vera vel falsa; ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, et eadem ratio est de *necessario* vel *contingenti*. Ex ista propositione potest formari talis ratio : Actus rationalis non distrahitur per materiam, super quam transiit; igitur *scire* Dei, et *velle*, non distrahuntur per hoc quod transeunt super contingens.

12. Solutio Doctoris. Deum contingenter scire futura contingentia probat primo.

Dico tamen aliter, quod Deus non solum scit contingentia futura, sed scit contingenter futura contingentia. Unde contingenter scit animam Antichristi fore, quod probo sic, quia quandocumque aliqua duo convertuntur secundum veritates suas, non potest una esse necessaria, et alia contingens. Sed velle animam Antichristi fore, et scire eam fore, convertuntur, quia, ut probatum est prius, animam Antichristi fore non est scibile, nisi quatenus est volitum a divina voluntate; sed velle eam fore non est necessarium, quia contingenter vult eam fore, ut patet ex præcedentibus; igitur, etc.

13. Secundo.

Item, arguo sic : Illud quod præsupponit contingens non est necessarium; sed Deum scire aliquid contingens fore, præsupponit illud esse volitum a Deo, quia ante primum actum voluntatis non scitur ab intellectu divino, nisi ut neutrum; sed actus voluntatis divinæ circa contingens est contingens; igitur, etc.

Adverte.

Et nota quod distinctio aliquorum, qua distinguitur hoc : *Deus necessario scit A fore*, eo quod necessitas potest determinare actum scientiæ in se, vel ut terminatur ad terminum, non valet, quia actus transitivus non potest absolvi a termino, quia non intelligitur, nisi ut in terminum transiens; ideo inter illa, ut sic, nulla est distinctio.

14. Ad primum principale quæstionis secundæ.

Ad primum principale hujus quæstionis secundæ, nego istam consequentiam : Deus scit immutabiliter *A* fore; igitur necessario, quia in plus est possibilitas quam mutabilitas; ideo cum immutabiliter privet mutabilitatem, et necessario possibilitatem, arguitur ab inferiori ad superius, negando, quia necessitas excludit utrumque possibile, tam illud quod est ad oppositum per mutationem, quam illud quod est ad oppositum, non per successionem, sed non sic immutabile.

Impossibilitas et immutabilitas differunt.

Ad probationem, non ponuntur alii modi necessitatis in Deo enumerati *quinto Metaphysicæ*, dico quod verum est propter imperfectionem aliorum modorum; ideo proprie necessarium dicit non posse aliter se habere per mutationem; ideo immutabilitas non exprimit totum quod necessitas, sed impossibilitas aliter se habendi totum exprimit.

Ad secundum.

Ad aliud, nego consequentiam istam : Omne ens simpliciter, quod est immutabile in *esse*, simpliciter est necessarium, quia non potest aliter se habere. Sed objectum secundarium potest esse immutabiliter objectum, etsi non necessario objiciatur, sed mere contingenter, quia non posset objectum mutari, nisi actus mutaretur; sed potest contingenter objici, licet actus non mutetur.

Ad tertium.

Ad aliud, quidquid est in Deo, est Deus, dico quod esse in Deo est dupliciter, vel formaliter, vel objective.

Aliquid est in Deo dupliciter. Primo modo, quidquid est in Deo est Deus; non secundo modo, neque actus intelligendi vel sciendi coexigit objectum secundarium, sed primum tantum.

SCHOLIUM IV.

Ad quæstionem hujus distinctionis respondet in sensu diviso, prædestinatum posse damnari, neque id repugnare certitudini prædestinationis, quia conditio contingentiæ in tali objecto contenta, prius a Deo scita et prævisa est.

15. Resolutio quæstionis tertiæ. * In Oxon. d. 24. n. 30. Ad tertiam quæstionem, patet responsio alibi*, quod secundum compositionem et divisionem, et in sensu diviso verum est, quod prædestinatus potest damnari; nec hoc repugnat certitudini prædestinationis divinæ, quia conditio in objecto, quæ scita est, non repugnat certitudini prædestinationis.

Ad primum. Ad primam rationem, dicendum quod antecedens non est necessarium. Ad probationem primam, dicendum quod est ens æternum ut objectum secundarium, quod ab æterno objicitur scientiæ, sed tamen potest non objici.

Ad secundam probationem, dicendum quod actus ille secundum realitatem suam non transit in præteritum, sed solum secundum modum significandi; unde propositio vera de præterito, cujus actus secundum realitatem suam transivit in præteritum, est necessaria; actus autem hujus verbi *prædestinavit*, est modo ita præsens, sicut fuit ab æterno, et solum transit in præteritum secundum modum significandi. 16. Ad secundum.

Ad aliud, dicendum quod minor non est de *inesse* simpliciter, quia licet sit semper vera, non tamen necessaria, ut patet de gleba quiescente in centro terræ, de qua est verum dicere, quod semper quiescit, potest tamen non quiescere. Si igitur illa consequentia valeret, ex veris sequeretur falsum sic: Omnis quiescens de necessitate est quiescens, gleba est quiescens; igitur de necessitate est quiescens; igitur semper verum non sufficit ad veritatem ejus de *inesse* simpliciter. Ad tertium.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum ex parte nostra sit aliqua causa prædestinationis vel reprobationis ?

Alens. I. *p. q.* 28. *m.* 13. D. Thomas I. *p. q.* 23. *art.* 5. 8. *et* 3. *p. quæst.* 24. *art.* 3. D. Bonaventura *hic art.* I. *q.* I. Richard. *art.* 2. *q.* I. Occham *quæst.* I. Gabriel *quæst.* I. *art.* I. Henr. *quodl.* 8. *q.* 5. Doctor *in Oxon. hic q. unica.*

1. Arg. primum affirmativum. Circa distinctionem quadragesimam primam quæritur : *Utrum aliquod meritum vel demeritum sit ratio prædestinationis vel reprobationis in præscientia divina*? Quod sic videtur. August Augustinus 83. qq. q. 60. *Voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis ;* et sequitur, *præceditne ergo aliquid in peccatoribus,* etc.

Secundum. Item per rationem, ille non est summe bonus, nec summe liberalis, qui non est summe communicativus ; sed nisi sit alia ratio prædestinationis in uno, et reprobationis in alio, Deus non esset summe communicativus, quia posset æque bonum summum communicare alteri, quem non prædestinat, ex quo sine omni ratione alium prædestinavit ; igitur, etc.

2. Tertium. August. Item, Augustinus 83. qq. q. 54. et contra Maximinum lib. 3. *Si Deus non genuit filium æqualem, aut hoc est quia non potuit, et sic impotens fuit ; aut quia non voluit, et tunc invidus fuit ;* ita arguo in proposito : Si Deus non prædestinavit istum, in quo nulla est ratio, vel demeritum reprobationis, aut igitur quia non potuit eum prædestinare, et tunc impotens fuit ; aut quia noluit, et tunc invidus fuit.

Item, quando aliqua duo ex se sunt æque ordinabilia ad unum finem, voluntas acceptans unum ad illum finem, et non aliud, videtur esse acceptatrix personarum. Sed duo homines, circumscripto merito vel demerito, sunt æque ordinabiles ad beatitudinem ; igitur si Deus prædestinat unum, et non alium sine ratione aliqua, sed ex sola voluntate sua, videtur esse acceptator personarum. Quartum.

Contra, Apostolus ad Roman. 4. de Jacob et Esau : *Cum nihil boni aut mali egissent,* etc. Oppositum Ad Roman.

Item ibidem cap. 11. *O altitudo divitiarum,* etc. *quam incomprehensibilia sunt judicia ejus,* etc. Sed si propter aliqua merita prædestinaret, non esset sua prædestinatio et reprobatio incomprehensibilis ; igitur, etc. Apostol.

SCHOLIUM I.

Præmissa doctrina de duplici, et diverso modo procedendi in ordine executionis et intentionis, docet quod aliter vult quis ea quæ sunt ad finem propter finem, et aliter finem propter ea quæ sunt ad finem. Deinde explicat quomodo intelligendæ sint illæ propositiones : *Deus vult salvare istum propter merita, et vult*

damnare illum propter demerita. Mox subjungit nullam dari causam prædestinationis ex parte prædestinati, sed totam refundendam esse in Dei voluntatem, ex parte tamen reprobati dari causam, nempe demeritum finale. Videndus Augustin. de bono persever. cap. 6. 7. et 9. et corrept. et gratia cap. 7. et epist. 46. et 106. et lib. 83. qq. q... Et constat hanc fuisse constantem ejus sententiam ex Epistola Prosperi ante de prædestinatione Sanctorum.

3. Respondeo quod nullus unquam posuit esse aliquam rationem prædestinationis ex parte actus prædestinationis, quæ est actus voluntatis divinæ; sed hoc in quæstione quæritur, utrum ex parte effectus, sive objecti, sit aliqua ratio, propter quam effectus prædestinationis sequitur in isto, et non in illo. Et circa hoc sunt duæ opiniones modernæ, quas quære alibi *.

* In Oxon. hic n. 4.

Resolutio quæstionis Aristot.

Dico ergo sic ad quæstionem, quod secundum Philosophum 7. *Metaph. cap.* 6. duplex est processus in agentibus a proposito ; unus in cognoscendo, et volendo ; alius in operando ; nam in processu volitionis et cognitionis primum est finis, finis enim primo movet agentem, tanquam prima ratio volendi omnia alia, et est principium cognitionis, et quo volens est volens, et quæ propinquiora sunt fini, prius sunt volita et cognita, et iste modus est in intentione. Alius processus, sive motus est e converso in agendo et exequendo, quia quod est ultimo cognitum et volitum, est primum a quo agens incipit operationem, sicut Philosophus ponit exemplum de sanitate, et de his quæ ordinantur ad sanitatem, propter quod dicit ibi Commentator, quod hoc est quod dicitur, quod principium operationis est finis cognitionis, et e converso, finis cognitionis, est principium operationis, et hoc est quod dicimus communiter, quod primum in intentione est ultimum in executione, et e converso.

Primum in intentione, ultimum in executione.

Commentator.

Ex his sequitur quod in his quæ sic ordinantur, quod unum ordinatur ad aliud, dicendo : Volo mihi hoc propter illud, et ut volo *A* propter *B*, duplex potest esse sensus : vel quod volo *A* propter *B*, ut propter rationem volendi, quod est principium in intentione, vel propter *B*, ut propter rationem volendi in *fieri*, quod est volitum prius in executione. Exemplum ponitur de sanitate et potione, nam dicendo : Volo propter sanitatem ipsam potionem, veritatem habet ut propter rationem volendi. Sed dicendo, volo propter potionem ipsam sanitatem, veritatem habet ut propter volitum, quod est dispositio ad sanitatem, nam sanitas habetur per potionem, tanquam per prius volitum in executione. Dicendo autem, volo propter sanitatem potionem, est e converso, quod sanitas est ratio volendi potionem, et est prior in intentione. 4.

Unum ordinatur ad aliud dupliciter.

Ad propositum, dico quod duo sunt hîc certa : Primum, quod Deus sit, et vult res fore sicut erant. Aliud est certum, quod damnatus damnabitur propter sua demerita, quæ præcedunt in *fieri*, ut dispositio ad damnationem, et similiter quod salvandus, sive prædestinatus salvabitur propter sua merita bona, quæ præcedunt in *fieri*, ut dispositio ad beatitudinem. 5.

Dicendum igitur quod Deus vult damnandum damnari propter sua demerita, et similiter quod Deus vult prædestinatum salvari propter

Exponitur quomodo Deus vult damnare propter demerita, et salvare propter merita.

sua merita. Sed hoc tamen duplicem habet intellectum, vel quod intelligat propter merita, ut propter dispositionem præcedentem in *fieri*, et sic nullus negat quin prædestinatus propter sua merita beatificabitur, et reprobatus propter sua demerita damnabitur. Sed sub alio sensu est quæstio difficilis, scilicet ut ly *propter* dicit rationem volendi, ut tantum merita vel demerita sint ratio volendi huic beatitudinem, et illi damnationem.

Status controversiæ.

6. Respondeo, sicut dictum est *distinctione* 17. de charitate, quod nullum aliud bonum a Deo est ratio volendi, nec ut potentia elicitiva, nec ut objectum primum, nec ut objectum necessarium simpliciter ad actum suum, nec secundum *esse* actualis existentiæ ; sed ut objectum secundarium, non necessarium simpliciter, sed secundum *quid*, ut est in intellectu, et hoc non secundum leges universales, sed secundum judicia, quæ conclusiones legis universalis sequuntur ; nihil enim requiritur ad actum divinum, nisi sua essentia et potentia. Et isto modo certum est quod Deus propter merita non prædestinat, nec reprobat, et sic non est Deo aliqua ratio prædestinandi, sive reprobandi ; non ergo ex parte Dei est aliquid, quod est sibi ratio prædestinandi, sive reprobandi, nisi sua essentia et potentia. Sed utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam rationem, sive causam, ut utrum Deus præordinavit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita, dubium est. Et quantum ad hoc dico, quod est aliqua ratio reprobationis, sed nulla prædestinationis ; sed quære probationes horum alibi *.

Nihil extra Deum est ipsi ratio volendi.

Nulla causa prædestinationis in intentione, bene tamen reprobationis.

* ubi supra n. 11.

7. Sed dices quod forte Deus vult, et scit rem fore sicut erit ; sed Petrus salvabitur propter merita ; igitur Deus vult Petrum salvari propter merita.

Objectio.

Respondeo secundum prædicta, quod Deus vult Petrum salvari propter merita, tanquam propter volitum præcedens in *fieri* et in dispositione ad salutem, sed non vult ipsum salvari propter merita, ut propter rationem volendi, sed potius e converso, quia prius vult finem alicui, quam aliquid ordinatum ad finem. Unde in primo instanti post volitionem suæ bonitatis, vult Deus beatitudinem, sive prædestinationem Petri sine alia ratione volendi.

Solvitur.

SCHOLIUM II.

Quatuor hîc subjungit corollaria. Tertium autem, nimirum quod Christus sit primus prædestinatorum, et non peccante Adamo venisset, docet ex professo in 3. dist. 7. quæst. 3. Et quartum, quod omnes qui nunc electi sunt, etiamsi Adam innoxius, electi essent tractat in 2. distinct. 20. quæstione 2.

Ex hoc quod habetur alibi supra de prædestinatione et reprobatione, sequuntur aliqua corollaria. Primo, quod prius est completus numerus electorum, quam aliquis reprobetur, cum in primo instanti fiat prædestinatio, et in secundo instanti fiat reprobatio. 8.

Corrollarium primum. Numerus electorum prius completus quam aliquis reprobatur.

Ex hoc sequitur secundo quod nullus beatus invidet alicui alteri beato, nec damnatus alicui beato, ex hoc quod est substitutus in loco ejus, quia ex quo in primo instanti sunt prædestinati, in nullius dam-

Secundum. Nemo debet invidere alicui prædestinationem.

nati locum fuerunt substituti, et ideo illud bonum quod habet, nunquam fuisset istorum damnatorum, si stetissent.

Tertium. Nullus occasionaliter salvatur.

Ex hoc etiam sequitur quod nullus occasionaliter sit salvatus, et quod Christus occasione peccati non fuit incarnatus, imo si nunquam aliquis peccasset, fuisset supremus inter viatores, qui unquam fuerunt.

Soli modo prædestinati fuissent salvandi, etiam Adamo non peccante.

Sequitur etiam quod solum illi, et omnes illi personaliter, qui modo sunt salvandi, fuissent salvati, si Adam non peccasset, quia antea, quantum est ex parte objecti, fuerunt prædestinati quam repudiati, ut peccato obnoxii, et antequam fuit prævisum Adam peccaturum.

9. Ad primum principale.

Ad primam rationem dicendum, exponendo Augustinum, vel sicut Magister exponit ipsum, quod scilicet hoc retractavit, vel quod dixit, quantum ad effectus prædestinationis ; meritum enim est magis effectus quam ratio prædestinationis.

Ad secundum.

Ad rationem de liberali, dico quod esse libere liberalem est melius, quam esse necessario liberalem, sive communicatum, sicut Sol dicitur liberalis in communicando, quomodo loquitur Avicenna de liberalitate 8. *Metaphysicæ c. ult.* Illud enim secundum ipsum dicitur liberum, quod communicat non expectando perfici, quasi per retributionem. Ex hoc autem ostenditur Deus libere liberalis, quod uni dat, et non alteri, licet sint æquales.

Avicenna.

Ad tertium.

Ad aliud de invidia, dicendum quod non sequitur, invidia enim non est, nisi ut abstrahitur ab aliquo, quod est sibi debitum ; et ideo si Pater in divinis non produxisset Filium sibi æqualem, invidus esset, quia hoc debetur Filio ex præcessione sua ; respectu autem creaturæ non est debitor ; unde dicitur in Matthæo : *An non licet mihi facere quod volo*, etc.

Ad quartum.

Ad aliud, dicendum quod aliquis debet diligere æque bonum, verum est, ubi bonitas præexistens est causa dilectionis, sic est in nobis. In Deo autem *diligere* est causa bonitatis, et ideo nullum ibi est debitum diligendi.

10. Ad quintum.

Ad rationem in oppositum potest dici secundum alias opiniones, scilicet quando dicitur de incomprehensibilibus judiciis Dei, dicendum quod aliud est quod imperscrutabiles sint leges practicæ, aliud judicia practica ; nam leges sunt de universalibus, secundum quas judicia sunt in particulari ; pro tanto igitur ista judicia sunt incomprehensibilia, quia nullus homo potest scire in particulari quod secundum tales leges sit judicatus, et hoc intelligit Augustinus cum dicit : *Noli dijudicare, si non vis errare.*

DISTINCTIO XLII

QUÆSTIO I.

Utrum Dei omnipotentia possit probari naturali ratione ?

Alens. I. *p. q.* 22 *m.* 2. *art.* I. D. Thomas I. *p. art.* 25. *art.* I. *et* 3. D. Bonaventura *hic q.* 4. *et dist.* 43. *art.* I. *quæst.* I. Richard. *dist.* 4. *q.* 2. Gabriel *q.* 2. *et hic q.* I. Doctor *in Oxon. q. un. et quodl.* 7. Vasquez I. *p. art.* 104. Suarez I. *p. tract.* 2. *lib.* 3. *cap.* 9.

1. Argum. affirmativum. Circa distinctionem XLII. quæritur : Utrum omnipotentiam esse in ente aliquo, prout Catholici intelligunt *omnipotentiam*, probari possit per rationem naturalem ? Quod sic videtur, quia per rationem naturalem probatur aliquam potentiam esse infinitam ; igitur et omnipotentiam. Consequentia probatur, quia si infinita potentia non esset omnipotentia, ergo aliqua potentia posset major esse infinita potentia.

Secundum. Præterea, quod non includit contradictionem , potest probari esse ; sed omnipotentiam esse non includit contradictionem, quia est in ente, quia in Deo ; igitur potest probari esse.

Tertium. Item, in ratione omnipotentiæ non apparet contradictio; ergo res potest sibi subesse, quia in hoc distinguitur ens ratum ab ente fictitio, quia possibile est ens ratum quod habeat conceptum, et significatur per nomen *esse*, hoc autem ens scitur ; igitur possibile est omnipotentiam esse ; igitur est, quia non potest esse ab alia potentia.

Contra, Philosophi utentes ratione naturali, non concesserunt Deum esse omnipotentem, quia non concesserunt ipsum esse causam alicujus contingentis ; igitur, etc. Oppositum.

Item, non posuerunt quod aliquid posset fieri de nihilo, quod requiritur ad omnipotentiam secundum nos.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus immediate possit producere quodcumque possibile ?

Vide Doctores citatos quæst. præcedenti.

Juxta hoc quæritur : *Utrum Deus possit immediate producere quodcumque possibile ?* Quod non videtur, quia tunc esset accidens sine subjecto, quod est contra Philosophum 1. *Phys.* 2. Argum. primum. negativum. Aristot.

Item, tunc posset esse subjectum sine sua propria passione, et sic nulla esset scientia simpliciter in entibus, quia dependeret omni scientia a contingenti. Secundum.

Item, tunc posset haberi quantitas sine subjecto, et tunc fieret homo sine quantitate, et per consequens sine organizatione. Tertium.

Item, tunc posset fieri motus sine mobili. Quartum.

Contra, Augustinus, in libro novi et veteris Testamenti, et ponitur in Oppositum.

littera, Deus potest facere simul omnia ; igitur magis quodcumque per se.

SCHOLIUM I.

Omnipotentia sumpta pro potentia in quodlibet possibile mediate et immediate demonstrari potest naturaliter, de quo Doctor in Oxon. I. d. 2. q. 2. Sumpta tamen, ut tendit in omne possibile immediate non demonstratur, sed creditur. Hoc secundum probatur, primo, quia secundum opinionem Philosophorum hinc sequeretur tolli omnem contingentiam, quia ponebant Deum necessario agere, et si immediate ageret, nulla alia causa haberet quidquam in sua potestate. Secundo, quia secundum eos non posset esse cœli motus, si sic ageret Deus.

3. Resolutio primæ quæstionis. Possibile aliud mediatum, aliud immediatum. Omnipotentia aliter a Philosophis et aliter a Catholicis sumitur.

Ad primam quæstionem respondeo, quod habere potentiam ad omnia quæ significantur per *omnipotentiam*, potest intelligi dupliciter ; vel ad quædam immediate, et ad quædam mediate ; vel ad omnia possibilia immediate. Primo modo verum est quod potest probari ratione naturali omnipotentiam esse, ut patet *dist.* 2. sed non sequitur ex hoc, quod potest immediate movere lapidem, quamvis sit potentiæ infinitæ, quia non est possibile secundum Philosophos, nisi quod est possibile secundum ordinem causarum ; et ordo causarum non permittit, secundum eos, quod omnipotens illo modo immediate moveret. Secundo modo omnipotentia conceditur a Catholicis, et sic est tantum credita ; unde dicitur in Symbolo : *Credo in Deum Patrem omnipotentem.*

4. Omnipotentia ut creditur a Catholicis non potest probari ratione.

Quod autem sic sit tantum credita, et quod non possit probari per rationem naturalem, probatur, quia Philosophi solum innitentes rationi naturali non potuerunt secundum principia sua hoc ponere, quia posuerunt causam primam necessario agere, et tunc si ponerent causam primam esse omnipotentem isto modo, sequerentur exinde multa inconvenientia. Primo, sequeretur quod nulla esset causa secunda, quia prima omnia produceret, et sic secunda privaretur propriis operationibus, quod est magnum inconveniens, ut patet *ex nono Metaph.* Sequeretur etiam nullum esse malum in rebus, quia perfectissima causa necessario agens nullum defectum sinit in effectu suo. Item, tunc nihil esset contingens, nec contingenter produceretur. Item, tunc cœlum moveretur a causa prima, quod est magnum inconveniens, quia potentia infinita necessario movens, non movet nisi in instanti ; motus autem non potest esse in instanti, et per consequens cœlum non moveretur.

Absurda quæ sequuntur in opinione Philosophorum si Deus ageret immediate. Aristot.

5. Quomodo posuerunt Philosophi potentiam infinitam in Deo.

Quomodo igitur posuerunt Philosophi in prima causa potentiam infinitam, sive potentiam ad omnia ? Dico quod intellexerunt potentiam primi efficientis esse eminentiorem quacumque alia potentia, et quod potentias aliarum causarum eminentiori modo continet, non tamen potest immediate producere effectum, sed requiritur causa secunda, non propter causalitatem addendam causæ primæ, sed propter imperfectionem effectus ; et ideo oportet ut concurrat causa immediata imperfecta, ex qua provenit imperfectio in effectu.

6. Ad primum principale I. quæstionis.

Ad primam rationem, dicendum quod non est per se notum potentiam infinitam esse omnipotentiam, isto modo accipiendo eam, nec ta-

men sequitur potentiam aliquam esse majorem infinita potentia, quia sicut nihil additum infinito positivo facit ipsum majus, sed contradictionem claudit, ita in proposito dicerent Philosophi, quod illa omnipotentia, quam tu cogitas, ad omne possibile immediate producendum, non facit majus secundum eos, sed contradictionem includit.

Ad secundum. Ad secundum, dicendum quod licet secundum rei veritatem non includatur contradictio, tamen non est evidens nobis quod includatur, sicut de aliis articulis fidei.

Ad tertium. Eodem modo est dicendum ad ultimum, quod non est notum naturaliter sine contradictione ; imo Philosophi dicerent quod omnipotentia secundo modo dicta, non posset concipi sine contradictione.

SCHOLIUM II.

Omnipotentiam immediatam esse potentiam activam, per quam Deus potest in omne possibile, sed non potest in omnem effectum sine causa secunda, quia non in respectu sine fundamentis, neque potest causare privationes sine omni causa secunda, potest tamen omnia entia absoluta per se producere.

7. Resolutio secundæ quæstionis. Potest Deus omnia positiva possibilia producere, non tamen sine causa secunda potest producere respectus.

Ad secundam quæstionem dico quod licet suppositis principiis Philosophorum, non possit probari Deum posse producere immediate quidquid est possibile produci, tamen aliter dicendum est secundum fidem. Unde dico quod potentia Dei, quam dicimus omnipotentiam, non est potentia passiva, sed est activa perfecta, et ideo est respectu omnis possibilis, secundum se producibilis ; entia autem privativa et negativa, ut non entia, non sunt producibilia secundum se, non enim negatio potest esse per se terminus productionis, sed concomitatur per se terminum, ideo ad talia non habet per se potentiam activam ; de numero autem entium positivorum quædam sunt entia absoluta, quædam respectiva. Non est autem potentia aliqua in Deo ad producendum ens præcise respectivum sine alio, quia cum respectus sit necessario alicujus, et ad aliquid, non est possibile fieri sine quocumque alio, puta fundamento et termino.

Ideo potentia divina non respicit quodcumque ens secundum se, ut producibile ab ipso, ex quo patet quod illa propositio sit per se falsa, quod *Deus potest facere secundum se quodlibet, præter illud quod est de essentia sua,* quia fundamentum, ut suppono, non est de essentia respectus, et tamen non est possibile respectum fieri sine fundamento. Et etiam illa propositio est falsa, quod *quidquid Deus potest cum causa secunda extrinseca, potest sine illa*, quia fundamentum est causa extrinseca respectus, et hæc propositio quod *quidquid Deus potest per causam efficientem mediam, potest per se immediate*, tantum credita est.

Loquendo autem de entibus possibilibus absolutis, dico quod Deus potest producere quodcumque absolutum per se, quod non est ex se necessarium, nec includens aliud necessario ; hoc enim non includit contradictionem, quia non includit contradictionem, quod aliquid sit sine respectu ad illud, ad quod non habet dependentiam necessariam. Nunc autem quodlibet abso- 8.

lutum realiter distinctum ab alio, habet entitatem distinctam, quæ non essentialiter dependet ab alia, alias enim non esset entitas absoluta; igitur potest per se esse sine respectu ad aliud.

Confirmatur per talem rationem: Illa potentia est major, quæ potest conjungere separata, et separare quæ sunt conjuncta, quam quæ potest tantum conjungere; cum igitur potentia divina sit maxima potentia, qua major cogitari non potest, sequitur quod potentia divina non solum potest conjungere entia absoluta, sed etiam separare; et hoc est sic arguere: Tantæ potentiæ est Deus in disjungendo sicut in conjungendo; sed potest conjungere quodlibet ens absolutum cum alio, cui est compossibile, et conjungit in producendo; igitur potest disjungere et disjunctim producere.

9. Ad primum secundæ quæstionis. Cur secundum Philosophos accidens non posset produci absque subjecto.

Ad primam rationem, dicendum quod accidens quodcumque absolutum potest Deus separare a suo subjecto, sive fundamento, verumtamen hoc non est possibile secundum Philosophos, quia, ut dictum est, propter imperfectionem ejus effectus dicunt necessariam esse causam aliam immediatam. Unde quod aliqui dicunt Philosophum posuisse accidentia non posse separari, quia non sunt entia, sed entis, aut quia inhærentia eorum est essentia eorum, aut propter aliquid hujusmodi, decepti sunt; hoc enim solum posuit propter ordinem causarum essentialium, quem dixit esse necessarium in entibus; et ideo nihil posset causari immediate a causa prima, nisi ejus primus effectus.

Ad secundum.

Ad secundum, dicendum quod quicumque scit passionem absolutam inesse subjecto suo, nihil scit certitudinaliter, sed tantum ut in pluribus, quia ut in pluribus talis passio a suo subjecto oritur, quia tamen a causa prima immediate dependet, potest facere quod ad subjectum talis passio, non sequitur; quia tamen ut in pluribus Deus permittit res habere proprias passiones absolutas, ideo ut sic, potest esse scientia, licet non absoluta necessitate; passio autem respectiva, quæ importat habitudinem in subjecto, potest necessario sciri de subjecto.

Quomodo potest sciri passionem inesse subjecto.

Unde qui scit hinnibilitatem esse in subjecto, scit etiam unde talis passio necessario potest sequi, et talis habet certam scientiam; et quia hinnibilitas dicit respectum, non potest fieri sine eo, cujus est hinnibilitas, et sic potest demonstrative sciri inesse subjecto. Unde in tota Geometria non concluditur aliqua passio actualis et absoluta, sed per aptitudines, ut necessario includit respectum, sicut triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Si enim non essent duo recti anguli in actu, adhuc triangulo conveniret illa passio; hoc autem non esset verum, si intelligeretur de æqualitate actuali ad duos rectos; sic etiam est de aliis conclusionibus Mathematicis.

10. Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quod Deus potest facere substantiam, quæ est homo, sine qualitate et quantitate. Et quando dicitur quod esse organicum corpus ponitur in definitione substantiæ animatæ, dico quod *organicum*, quod ponitur in definitione animæ, non dicit quantitatem, sed dicit totum habens partes plures

Corpus organicum sine quantitate non repugnat.

non tamen ut extensas per quantitatem, et breviter in nulla definitione substantiæ necessario requiritur accidens.

Ad quartum. Deus potest facere formam sine subjecto.

Ad aliud de motu, concedo quod Deus potest facere motum sine mobili, quia si potest facere formam perfectam in facto esse sine subjecto, potest facere formam secundum partes fluentes sine subjecto; ubicumque autem est forma fluens secundum partes suas, est motus, sive motus sit forma fluens, sive fluxus formæ.

DISTINCTIO XLIII

QUÆSTIO I.

Utrum prima ratio impossibilitatis sit ex parte Dei, vel ex parte rei fiendæ?

Doctores citati in quæstione præcedenti, D. Thom. 1. *part. q.* 25. *art.* 3. D. Bonaventura *distinct.* 42. *q.* 4. Richard. *q.* 4. 7. 8. Henr. *quodl.* 8. *q.* 5. Doctor *in Oxon. hic q. unica.* Suarez 1. *part. tract.* 2. *l.* 3. *c.* 9. Vasq. 1. *p. quæst.* 104.

1. Argumentum pro parte Dei. Auctor sex incipiorum.

Circa distinctionem quadragesimam tertiam quæritur: *Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendæ, sit ex parte Dei, vel ex parte rei fiendæ?* Quod ex parte Dei videtur, secundum Auctorem sex principiorum: *Actio est secundum quam in id quod subjicitur, agere dicimur*; et ibidem, *passio est effectus, illatioque actionis*; est igitur passio et effectus, quia est ab agente. Igitur quod effectus non potest effici, nec esse passio, hoc erit quia non potest esse actio, et per consequens quia agens non potest agere; ideo non potest effectus effici.

Secundum.

Item, si Deus, daret creaturæ capacitatem, creatura posset recipere; igitur quod creatura non potest recipere nec fieri, hoc est quia non potest capacitas sibi dari.

Oppositum. Anselm.

Contra, Anselmus de casu diaboli cap. 3. *Quia Deus dedit perseverantiam bono Angelo, ideo bonus Angelus habuit* esse.

2. Sententia

Ad hanc quæstionem dicitur uno modo secundum Gandavensem, quod ea quæ dicuntur de Deo, cadunt sub triplici differentia; quædam enim eorum dicunt perfectionem simpliciter ut attributa, quæ conveniunt Deo non respectu ad extra, et hoc secundum rationem, cui imponitur nomen, licet non secundum rationem, a qua imponitur nomen. Alia autem dicuntur de Deo, quæ important dignitatem, non autem perfectionem simpliciter, quæ in quolibet melius est ipsum quam non ipsum; et sunt illa quæ conveniunt Deo respectu creaturæ, ut *Dominus* et *creator*, et *gubernator*, et hujusmodi. Alia sunt, quæ dicuntur de Deo privative, sive negative, ut *immortalis*, *incorruptibilis*, *improducibilis*.

Henr. in 6. quodlib. Tripliciter aliqua dicuntur de Deo.

Potentia autem activa non dicitur de Deo privative solum, seu negative, sed sic dicitur de eo respectu impossibilis, quia privat potentiam; igitur oportet ut potentia activa dicatur de Deo, altero duorum modorum. Potest enim potentia activa considerari dupliciter: Uno modo comparando eam respectu ejus in quo est. Alio modo comparando eam ad creaturam, ut ad objectum. Primo modo est perfectio simpliciter, quia in quolibet est melius ipsa quam non ipsa. Secundo modo non est perfectio simpliciter, quia nulla perfectio simpliciter convenit Deo in respectu ad creaturam. Hoc etiam probat per Anselmum *Monolog. c.* 15. 3.

Potentia activa dupliciter sumitur.

Anselm.

quod nulla relatio Dei ad creaturam dicit perfectionem, quia tunc Deus non esset talis, si creatura non esset talis, quia non existente extremo, non manet relatio; est autem Deus perfectus ex se, non ex respectu ad creaturam. Quia igitur potentia activa est in Deo a se, ut dicit perfectionem simpliciter, ideo est potentia passiva absoluta in creatura; et quia ista potentia passiva absoluta est a potentia activa in Deo, ideo consequitur relatio potentiæ passivæ in creatura ad potentiam activam in Deo; et quia creatura sic refertur ad Deum, e converso Deus secundum relationem rationis potentiæ refertur ad creaturam, ita quod secundum potentiam activam Deus refertur ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, ita quod primo est potentia activa ad se in Deo; secundo potentia passiva ad se in creatura; tertio, est relatio consequens potentiam passivam creaturæ ad Deum; et quarto est relatio rationis potentiæ activæ Dei ad creaturam.

Nulla relatio ad creaturam in Deo dicit perfectionem.

4. Patet tunc quod secundum relationem positivam potentiæ, Deus dicitur ad creaturam, quia creatura dicitur ad ipsum, tamen quia est potentia activa in Deo ad se, ideo est potentia passiva in creatura, quam consequitur relatio ad ipsum Deum.

Sed quid de impossibili? Dicitur quod quæ dicuntur de Deo negative in respectu ad creaturam, non habent primam rationem suam ex parte Dei, sed prima ratio quærenda est ex parte creaturæ, et secundum hoc primo est negatio in creatura; secundo, consequitur relatio negativa creaturæ ad Deum; tertio, relatio negativa Dei ad creaturam. Primo igitur est impossibilitas passiva in creaturis; secundo, creaturæ ad Deum; tertio, impossibilitas activa Dei ad creaturam, et cætera.

Alia est opinio ejusdem contraria, ubi dicit quod non est verum de impossibili simpliciter, quod Deus non potest facere illud, quia non potest fieri, sed potius non potest fieri, quia Deus potest facere, sicut etiam in affirmativa; non enim dicitur Deum posse aliquid facere, quia illud possibile est fieri, sed e converso, quia Deus potest illud facere; ideo possibile est illud fieri subjective aut objective. 5.

5. Alia sententia ejusdem. quodl. 8. q. 3.

SCHOLIUM II.

Recitatis duabus contrariis sententiis Henrici, probat contra eum quod potentia activa in Deo non sit ratio quare potentia passiva sit in creatura, sed quod potentia formaliter est in creatura, et principiative ab intellectu Dei. Probationes sunt claræ. Probat etiam eamdem impossibilitatem in creatura non esse respectum ad Deum, sed ad repugnans sibi formaliter, et refutat alia varia dicti Henrici.

Contra primam opinionem arguo, et primo contra illud quod dicit de potentia; probo enim quod potentia activa Dei ad se non sit prima ratio potentiæ passivæ in creatura, quia potentia activa Dei est sua omnipotentia. Sed per omnipotentiam res creata primo non habet *esse* possibile; igitur ante potentiam activam Dei creatura habet *esse* possibile. Probo minorem, intellectus non est formaliter omnipotentia divina, sive ponatur omnipotentia Dei esse voluntas, sive alia potentia executiva; unde intellectus præcedit omnipotentiam in Deo. Sed creatura existente intelligibiliter in intellectu 6.

6. Refutatur prima sententia. Primo. Res non habet esse primo possibile ab omnipotentia.

divino, formaliter habet *esse* possibile, quia hoc dicit sic opinans ; ponit enim quod lapis ex hoc quod est exemplatus a divino intellectu, formaliter habet entitatem quidditativam, et per consequens est possibilis per hoc esse extra ; per hoc enim distinguitur entitas rata ab entitate fictitia secundum ipsum. Unde per hoc quod res constituitur in *esse* intellectuali, vel mente divina, est possibilis ; igitur ante omnipotentiam res est possibilis, et hoc est sic arguere : Ab illo habet lapis *esse* possibile principiative a quo habet *esse* in actu intelligendi divino, nam per actum intelligendi divinum lapis formaliter habet *esse* possibile. Sed ab intellectu divino lapis habet *esse* in intellectu divino, nam per actum intellectus constituitur in *esse* intelligibili ; igitur ab intellectu divino lapis principiative habet *esse* possibile. Sed intellectus divinus præcedit omnipotentiam divinam ; igitur lapis per omnipotentiam non habet primum *esse* possibile.

7. Secundo refutatur. Avicen. Item, omnipotentia divina non est principium alicujus, nisi secundum *esse* existentiæ ; sed res ante suum *esse* existentiæ habet suum *esse* possibile, quia secundum Avicennam tertio Metaphysicæ suæ, et 8. *Nihil potest produci in* esse *a quocumque agente, nisi prius fuerit in* esse *possibile ;* igitur res ante actum omnipotentiæ habent *esse* possibile ; non igitur per potentiam activam, volitivam scilicet, seu executivam in Deo, creatura habet primo *esse* possibile.

8. Tertio. Contra aliam partem illius opinionis de impossibili, arguitur aliter, quia in causis præcisis si affirmatio est causa affirmationis præcise, et negatio negationis, patet alibi. *

* In Oxon. hic q. un. n. 3.

Confirmatur. Confirmatur ratio, ex cujus ratione accipitur præcise ratio possibilitatis in possibili, ex ejus ratione accipietur ratio impossibilitatis in impossibili ; si igitur ratio possibilitatis in creatura possibili, præcise accipitur ex potentia activa in Deo, igitur ratio impossibilitatis in creatura impossibili accipietur ex impossibilitate potentiæ activæ in eo. Major probatur, quia si non, detur oppositum, quod ab alio accipiatur ratio possibilitatis in possibili, et ab alio accipiatur ratio impossibilitatis in impossibili ; igitur cum illud per positum, sit præcisa ratio possibilitatis, remanebit tota ratio possibilitatis ; ergo si remaneat possibilitas, remanebit impossibilitas.

9. Impugnatur secunda sent. Primo. Contra secundam opinionem arguo sic : Illud est simpliciter impossibile fieri, cui simpliciter repugnat esse ; sed cui repugnat simpliciter esse, non repugnat propter aliquid extrinsecum, nec propter respectum ad aliquid extrinsecum, sed propter ejus formale *esse* ; ergo, etc. Probatio, repugnantia suis formalibus rationibus repugnant ; non igitur ex respectu ad aliud extrinsecum ; igitur quod impossibile sit hoc fieri, et quod sibi formaliter repugnet esse, hoc non est quod Deus non potest facere, ideo quantum ad hoc videtur prior opinio probabilior.

Impossibilitas est ex repugnantia rationum formalium.

Secundo. Item, impossibile simpliciter includit contradictionem, quia quod non includit contradictionem est possibile Deo ; ideo igitur est aliquid ipsi impossibile, quia contradictionem includit. Sed contradicto-

Impossibile includit contradictionem. ria sunt contradictoria non per respectum ad negationem extrinsecam, imo, et si Deus non esset, contradictoria contradicerent; non igitur propter negationem aliquam in Deo, sunt aliqua contradictoria in creatura, et per consequens nec impossibilitas simpliciter est in creatura propter impossibilitatem ex parte Dei.

10 Doctor infert aliqua licet vera contra Henr. ex propriis dictis. Corollarium primum. Ex prædictis infero aliqua corollaria, non quia falsa, sed quia sunt contra sic opinantem. Primum est, quod relatio terminetur ad absolutum sub ratione absoluti, quia ponit quod in tertio instanti potentia passiva in creatura referatur ad Deum, et tamen cum non sit intelligere relationem sine termino, quæro quid terminat relationem in isto instanti? non aliquis respectus Dei ad creaturam, quia iste sequitur in quarto instanti; igitur sequitur propositum, quod superius dictum est, quod Deus terminat relationem creaturæ ad ipsum sine omni respectu rei aut rationis Dei ad creaturam, utpote sub sua ratione absoluta, cum tamen sic opinans in alio loco repetens opinionem Præpositivi de relatione Dei, corrigat eam per hoc quod Deus terminat relationem creaturæ, secundum quod importat relationem secundum rationem, et non secundum rem.

11. Secundum. Secundo sequitur alia conclusio contra eum, dicit enim alibi, ut *supra* recitatum est, quod in omni ente, a quo est aliud, prior est respectus ejus ad illud aliud, quam e converso, et ita secundum ipsum, ibi prior est respectus Dei ad creaturam, ut patet de idea, quam e converso. Hîc tamen dicit oppositum, quia prius est potentia absoluta in Deo, et secundo ex hoc est potentia passiva absoluta in creatura, et tertio respectus creaturæ ad Deum, et quarto e converso, Dei ad creaturam; igitur respectus ejus, a quo est aliud, est posterior respectus; non igitur respectus causæ, a qua est aliud, est prior respectu effectus ad causam.

Tertium corollarium, quod sequitur ex opinione sua, est, quod omnipotentia, sive potentia activa, ut est attributum, et absoluta, non dicit respectum, et per consequens potentia animæ non dicit respectum; igitur non constituitur in ratione potentiæ per respectum ad objectum, quod tamen alibi negat. Tertium.

SCHOLIUM II.

Resolvit res esse ex se formaliter possibiles, et ab intellectu divino principiative tales, ab omnipotentia vero neutro modo. Similiter incompossibilitatem esse ex parte rerum, non Dei, quia aliqua entia a Deo producta ex se formaliter inter se repugnant; et explicat optime quomodo. Vide ipsum in Oxon. hîc num. 2. 5. et 6. et 1. dist. 2. quæst. 2. et 3. et dist. 3. quæst. 3.

Respondeo igitur ad quæstionem, et primo quantum ad possibile, et secundo quantum ad illud de impossibili secundum processum opinionis præcedentis. 12. Resolutio quæstionis.

Quantum ad primum dico quod omnipotentia, sive potentia activa in Deo, secundum quod est perfectio absoluta, est prior creatura, secundum quodcumque *esse* creaturæ, quia quod est ex se necessarium, est prius illo, quod non est ex se necessarium. Creatura secundum nullum *esse* suum, sive in existentia, sive in *intelligi*, est ex se necesse Omnipotentia est prior creatura.

esse ; potentia autem activa Dei, ut est perfectio absoluta ejus, est ex se necesse esse sicut Deus ; ideo est prior creatura secundum suum *esse* possibile.

Dubium. Sed qualiter est potentia activa in Deo prior potentia passiva in creatura ? Numquid quia hoc est principiative ab illa, ideo est prior activa in Deo ?

Solvitur. Dico quod potentia activa in Deo est prior potentia passiva in creatura, non quia potentia activa Dei qua dicitur omnipotens, sit prima ratio, per quam possibile est possibile in creatura ; sed est alia ratio prior, ut intellectus, quia per quodcumque in Deo creatura constituitur in *esse* intelligibili, illud est sibi prima ratio essendi possibile. Per omnipotentiam autem, ut distinguitur ab intellectu, non constituitur res creata in *esse* intelligibili, sed per intellectum ; ideo principiative non habet creatura *esse* possibile a potentia activa a Deo, quæ dicitur omnipotentia, sed ab intellectu divino.

Res est possibilis principiative ab intellectu divino, a se autem formaliter.

13. Secundo quantum ad illud de impossibili, dico quod non est imaginandum aliquod unum, quod est primum impossibile, nec aliquod aliud negativum, sive privativum, cui primo repugnat esse ; unde negatio nulla, nec affirmatio ulla, est impossibilis in entibus, imo nec negatio primi entis est impossibilis, ut *non Deus*, et per consequens nec aliqua alia negatio una est impossibilis. Nec etiam aliquid affirmativum unum est impossibile in rebus, quodcumque enim affirmativum unum, quod potest concipi, potest esse, et ideo nihil est simpliciter impossibile, nisi quod contradictionem includit et implicat, quod est ratio omnino in se falsa, sive impossibilis, ut *homo est irrationalis*. Impossibile igitur est impossibile propter contradictionem, et contradictoria seipsis includunt repugnantiam ; ideo impossibile simpliciter ex se est impossibile, nec omnino ratio impossibilitatis est quærenda in Deo, quia contradictoria non sunt impossibilia propter aliquam negationem in Deo, nec propter aliquem respectum negativum ad Deum ; sed ratio impossibilitatis est incompossibilitas partium, et sic impossibilitas totius reducitur ad incompossibilitatem partium, et non ad aliquam negationem in Deo. Hæc igitur ratio impossibilitatis in creatura non est impossibilitas in Deo, sed incompossibilitas, sive repugnantia partium in ipso impossibili in creatura.

Unde res sit impossibilis.

Res sunt incompossibiles ex se simpliciter.

Quomodo resultat impossibilitas.

Sed quæ est prima ratio hujus impossibilitatis ? oportet enim ponere aliquam primam rationem impossibilis, sicut et necessaria, ut patet *ex* 4. *Met.* nam impossibilia reducuntur ad aliquod primum, sicut et necessaria. 14.

Aristot.

Dico quod impossibilitas in impossibili reducitur ad intellectum divinum, non quia impossibilitas in Deo sit causa impossibilitatis in creatura, sed quia in Deo respectu partium repugnantium est prima ratio principiationis, quæ est intellectus ; quoniam incompossibilia ab intellectu divino primo habent sua *esse* formaliter possibilia, ut album et nigrum, secundum suas rationes formales sunt incompossibilia, ideo principiative ab intellectu divino habent incompossibilitatem, sicut et

Quomodo Deus sit causa impossibilitatis.

suas rationes formales ; ideo incompossibilitas hujus, *album et nigrum*, reducitur ad Deum, non ut ad causam privativam, sed ad causam positivam, quæ est intellectus divinus, quæ est tota ratio *esse* formalis partium, et per consequens impossibilitas totius.

Ex hoc patet quod decepti sunt qui concipiunt per ens fictum distinctum contra ens ratum, aliquod unum, nam fictitium non est conceptibile, nisi ab intellectu errante, ut chimæra, sicut nec contradictoria ; et ideo non habet ideam, nisi quia partes ejus habeant, et ideo solum partes ejus concipi possunt, sed ipsum non.

Ex dictis patet etiam quod rationes contra opinionem primam non sunt contradicta, ut illa de causis præcisis secundum affirmationem et negationem, quia sicut pono in Deo causam possibilitatis in creatura, ita et causam seu rationem impossibilitatis, quatenus intellectus divinus est causa partium incompossibilium, secundum earum *esse* possibile, quod in se habent.

Ad primum principale. Ad rationem primam, dicendum quod actio non est causa passionis, sed est simul natura cum ea ; sed agens est causa, quantum ex natura substrati.

Ad secundum. Ad aliud, quod si Deus daret capacitatem creaturæ, non posset recipere illam ad incompossibilia, ideo sequitur, ideo non recipit creatura capacitatem ad opposita, quia Deus non dat eam.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus possit aliud facere quam fecit ?

Alens. I. *part. quæst.* 21. *m.* 3. *art.* 2. D. Thomas I. *part. q.* 25. *art.* 6. D. Bonaventura *dist.* 46. *art.* I. *quæst.* I. 2. *et* 3. Richardus *dist.* 44. *art.* I. *quæst.* I. *et* 5. Durand. *quæst.* I. Doctor *in Oxon. dist.* 24 *quæst. unica.* Suarez I. *part. tract.* I. *lib.* 3. *c.* 9. Vasq. I. *p. disp.* 106.

Argumentum negativum. Quod non, quia non potest facere nisi quod bonum esset si fieret, sed tale nunc facit.

Affirmativum. Matth. 26. Oppositum *Matth.* 26. Potuit rogare Patrem de duodecim legionibus Angelorum, et tamen non fecit.

SCHOLIUM.

Explicat optime quomodo Deus potest non facere quæ fecit, etiam pro eodem instanti, vel tempore quo facit, quia prius natura est causa suo effectu, in illo priori, si est liber, potest se determinare ad ipsum, vel ejus oppositum. Vide eum in Oxon. dist. 44. quæst. unic. ubi explicat differentiam potentiæ absolutæ et ordinariæ in Deo.

Resolutio. Potest facere quæ non fecit, disposuit non facere quæ fecit. Ad quæstionem dico, quod sicut Deus potest velle et non velle libere aliud a se, sic potest velle quod non vult, et non velle quod vult, et quælibet talis est distinguenda secundum compositionem et divisionem. In sensu composito, quælibet talis est falsa : Deus volens hoc, potest non velle hoc, sive accipiantur extrema, ut denominantur universaliter pro eodem tempore, sive pro alio. Et debet exponi per duas categoricas, per primam de *inesse*, secundam de *possibili*. Si accipiantur extrema pro diverso tempore, patet quod utraque est vera ; si pro eodem, adhuc est utraque vera, quia simul est potentia ad omnia, et divisim pro

eodem tempore. Et sicut est in voluntate nostra respectu effectus eligendi, quod est simul in potentia ad objecta divisim pro eodem instanti, et est ibi prioritas naturæ, quæ est causæ ad effectum ; sic est in voluntate divina in æternitate respectu omnium aliorum a se, et est ibi voluntatis ad effectum prioritas naturæ, quæ est causæ, quia voluntas est prior, quam effectus suus, prioritate causæ.

Ad rationem, cum dicitur, non potest facere nisi quod bonum est, dico quod verum est, non nisi quod bonum esset, si ab eo fieret. Si tamen intelligitur, quod non potest facere nisi quod bonum est, nunc nego, quia potest facere quod nunc non est. Ad argum.

DISTINCTIO XLIV.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus posset producere res aliter quam secundum ordinem ab ipso dispositum ?

Vide Doctores citatos *quæst.* 2. præcedentis distinctionis.

1. Argumentum negativum. Circa distinctionem XLIV. quæritur: *Utrum Deus potest producere alia aliter, quam secundum ordinem ab eo institutum?* Quod non videtur, quia tunc in ordinate produceret.

Secundum. Item, potentia sua non excedit suam scientiam; sed ipse non potest scire opposita, nec reliqua aliter quam scit; igitur nec potest producere opposita.

Tertium. Item, in æternitate disposuit rem secundum ordinem ab eo institutum ; si autem potest rem aliter producere, cum non possit habere ex parte sui actum novum, oportet quod in æternitate hoc potuerit ; ergo in æternitate potuit habere actus oppositos.

Quartum. Item, si Deus aliter potest res producere, quam produxit ; ergo potest corpora cœlestia aliter movere, quam movet ; ergo possunt aliter conjungi, quam modo conjunguntur ; igitur illa scientia, quæ est de conjunctione eorum, nulla est, ut Astrologia, quia est de contingentibus, quæ aliter se habere possunt.

Similiter tunc scientia naturalis, quæ est de rebus corporalibus, secundum motus corporum cœlestium, cum nulla esset, quia tunc non posset scire ista sic generari in tali parte, et alia alibi, ut plus de igne generetur in una parte quam in alia, quia hoc non potest, nisi per motus corporum cœlestium, et conjunctionem ipsorum, quæ incerta sunt, si Deus aliter produceret quam produxit. Contra, alia aliter fieri quam fiunt, non includit contradictionem. 2. Quintum.

SCHOLIUM.

Remittit responsionem ad scriptum Oxoniense sub hac ipsa distinctione quæst. unica, ubi ait posse Deum res aliter producere, quam disposuerat, in sensu tamen diviso, et de potentia absoluta, non vero in sensu composito, vel de potentia ordinata, ibique explicat clare modum qualiter faciens contra regulam cui sub hæc inordinate facit, non tamen si regulæ non subsit, sed potius regula ipsi sicuti ordo, quem modo Deus servat, subest ipsi.

Responsionem ad quæstionem quære alibi. * Ad primam rationem, dicendum quod non sequitur, quia iste ordo, secundum quem modo produxit, non est omnis ordo possibilis ; arguendo igitur sic, potest producere aliter, quam secundum istum ordinem ; ergo potest producere inordinate, sive aliter, quam secundum ordinem, est fallacia con- 3. Resolutio. * In Oxon. hic. Ad primum

sequentis, arguendo ab inferiori ad superius cum nota alienitatis.

Ad secundum. Ad aliud, dicendum quod potentia et scientia in Deo adæquantur, quantum ad objecta; sed non oportet quod cujuslibet, cujus est scientia in actu, sit potentia in actu, quia potentia est ejus cujus est, ut objecti possibilis; sed scientia cujuscumque est, est actualiter ejus; ideo non est simile.

Ad tertium. Ad aliud dicendum quod in æternitate potest opposita divisim, non conjunctim, non tamen divisim pro diversis instantibus, sicut superius dictum est de scientia Dei circa contingentia.

Ad quartum. Ad aliud, dicendum quod non est scientia, nisi ut in pluribus; unde quia Deus ut in pluribus permittit causas secundas operari secundum ordinem dispositum, ideo et in pluribus est scientia: in morte tamen Christi fuit eclipsis contra principia Astrologiæ.

Ad quintum. Quantum ad aliud de scientia naturali, dico quod non dicit absolute plus de igne in tali parte cœli generari, sed quod appropinquante Sole plus generatur in illa parte, cui magis appropinquat.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus possit meliora facere quam fecit.

Vide Doctores citatos *quæst.* 2. præcedentis distinctionis.

1\. Argum. negativum primum. August. Quod non videtur, Augustinus 83. *qq. quæst.* 54. probat quod *Deus Pater sibi æqualem Filium genuit, quia si non, aut quia non potuit, et tunc infirmus est; aut quia noluit, et tunc invidus est;* sic arguitur in proposito: Si Deus non facit meliora quam fecit, aut igitur, quia non potuit, et tunc habetur propositum; aut quia noluit, et potest, et tunc invidus est.

Secundum. August. Item, Augustinus 3. de lib. arb. *Quidquid recta ratione tibi melius occurrat, hoc Deum fecisse scias; igitur,* etc.

Oppositum. Contra Augustinus 11. super Genes. *Deus potuit fecisse hominem, qui non peccaret,* et hoc esset melius; igitur, etc.

SCHOLIUM.

Resolvit Deum posse facere res multo meliores quam fecit, tam in perfectione accidentali intensive et extensive, quam in perfectione substantiali.

2\. Resolutio. Deus potuit facere res meliores. Probatur 1. in spiritualibus quantum ad perfectionem accidentalem. Respondeo, quod Deus potest facere meliora quam fecit, et hoc secundum omnem bonitatem rei compossibilem; quod probatur prius de bonitate et perfectione accidentali. Et probo quod potuit sic facere meliora intensive, et secundo extensive. Primo sic, quoniam, cum omnes animæ sint ejusdem speciei, aut omnes sunt æquales, secundum perfectionem, aut non; si sic, igitur sunt æqualis capacitatis, non tamen sunt æqualis beatitudinis, sive æqualem beatitudinem habentes, quia beatitudo datur secundum merita, et non omnes habent æqualia merita; igitur non tota capacitas in quacumque anima perficitur tanta gloria et beatitudine, quanta potest perfici. Similiter anima Christi habet majorem beatitudinem, quam alia anima; igitur si omnes æquales sunt, nulla alia anima habet tantam beatitudinem, quantæ est capax.

3\. Si dicatur quod non sunt æqua-

les, sed quod anima Christi sit perfectior, quod et volo, adhuc sequitur propositum, primo, quia non videtur, quod tantum distant ipsæ animæ in perfectione ad invicem, quantum gloria unius a gloria alterius. Dato etiam secundo, quod sit, adhuc sequitur propositum, quia anima differt secundum speciem ab Angelo, ita quod Angelus est nobilior species quam anima. Sed quando una species est nobilior quam alia, quodlibet individuum unius speciei est perfectius quolibet individuo alterius, aliter species haberent ordinem accidentalem; igitur quilibet Angelus est nobilior secundum naturam quam anima Christi; igitur nullus Angelus habet æqualem beatitudinem cum anima Christi; igitur nullus Angelus extensive habet tantam beatitudinem, quantæ est capax.

Quilibet Angelus substantialiter est perfectior anima Christi.

4. Ex hoc etiam concluditur propositum de corporalibus, quoniam si illa, quæ immediate ordinantur ad Deum, ut ad finem et beatitudinem, potest Deus facere meliora quam fecit, dando eis majorem perfectionem accidentalem, quam habent, multo magis videtur de corporalibus, de quibus non tantum curat, quod non tantam perfectionem accidentalem dedit eis, quantam potest dare; et ideo potest Deus facere meliora quam fecit, conferendo plures perfectiones accidentales, et ita potest facere meliora extensive quam fecerit.

Probatur de corporalibus.

Tertio. Hoc patet primo in spiritualibus, nam Beati plura possunt cognoscere quam cognoscunt, non enim cognoscunt infinita in Verbo; igitur non cognoscunt omnia quæ cognoscit Verbum. Potest autem Beatus quæcumque cognoscere, licet non similiter; ergo potest eis revelare; et sic possunt aliqua cognoscere, quæ non cognoscunt, et si Beati, multo magis non Beati.

Hoc etiam patet de corporibus cœlestibus, licet enim non recipiant peregrinas impressiones corruptivas, tamen sunt receptiva impressionum accidentalium, ut luminis; unde luna recipit lumen, et si medium esset ita magnum, quod posset projicere umbram suam ad stellas, tota sphæra stellarum posset eclipsari et obscurari; lumen igitur est perfectio accidentalis eis. Sed omne diaphanum luminosum est melius non luminoso; ergo potest Deus plures perfectiones accidentales eis conferre quam contulerit. Et quantum ad hoc de lumine, non potuit Averroes vitare, qui dicit quod solus motus potest perpetuari, et non esset necessarium ex se, quia ejus esse est ab alio; hoc enim non solum verum est de motu, quod sic est ab alio, sed etiam de lumine, quod est forma tota simul.

Quarto de corporibus cœlestibus.

Averroes.

Quantum vero ad bonitatem et perfectionem substantialem rerum, dico quod Deus posset facere ea meliora intensive secundum suas substantias, si quælibet istarum in sua substantia suscipiat magis et minus, de quo non est hîc perscrutandum, quia est difficilius proposito.

Ad primam rationem, dicendum quod non sequitur invidiam esse in Deo, si non fecit meliora quam fecerit, et potest ea facere, quia invidia est abstrahendo bonum ab aliquo in quo tenetur sibi; Deus autem tantum ex mera liberalitate sua con- 5.

Ad primum principale.

fert perfectionem rebus. Tamen si Deus non produxisset filium sibi æqualem, sequitur quod esset invidus, quia ex quo confert naturam suam Filio, quod est sibi debitum ex conditione naturæ, quæ est ex se talis, ut ad eam sequitur confecta æqualitas, ideo si conferret naturam, et non æqualitatem, non conferret Filio, quod est sibi debitum ex conditione naturæ, et ita esset invidus.

Ad secundum. Ad aliud, dicendum quod recta ratione tibi quæcumque occurrunt, non sunt modo meliori, nisi inquantum sunt volita a Deo, et ideo alia, quæ si fierent, essent meliora, melius tibi occurrent, hoc scias Deum fecisse, quia nihil est melius recta simpliciter ratione entibus ; et ideo auctoritas Augustini non est aliud quam dicere, quod quidquid Deus fecit, hoc scias Deum fecisse recte, *omnia enim quæcumque voluit, fecit.*

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo sit voluntas formaliter ex natura rei?

Alens. 1. *part. quæst.* 41. *membr.* 3. D. Thomas 1. *part. quæst.* 16. *et* 12. *quæst.* 29. *art.* 9. 10. D. Bonavent. *hic quæst.* 1. Richardus *art.* 1. *quæst.* 2. *et art.* 2. *quæst.* 1. Durand. *quæst.* 1. Gabr. *quæst.* 1. Gregorius *quæst.* 1. Doctor *hic.* Corduba *in quæstionario lib.* 1. *quæst.* 11. Smising *de Deo uno tract.* 3. *quæst.* 3.

1. Argumentum primum negativum. Circa distinctionem XLV. quæritur: *Utrum in Deo sit formaliter voluntas ex natura rei?* Quod non videtur. In quo est voluntas ex natura rei, potest voluntate velle; sed Deus non potest voluntate velle; igitur, etc. Minor probatur, quia nulla alia voluntas vult, nisi quia voluntas recipit velle; in Deo autem non est receptio; quare, etc.

Secundum. Item secundo sic: Si est voluntas in Deo ex natura rei, ergo in ipso est objectum voluntatis ex natura rei; consequens falsum est; igitur et antecedens. Consequentia patet, quia objectum alicujus potentiæ in Deo non potest esse extra ipsum. Consequentis falsitas probatur, quia ubi est objectum ex natura rei et potentia, similiter illius objecti inter potentiam et illud objectum, est relatio realis. Sed voluntas divina non refertur realiter ad objectum suum, quia tunc in eadem persona esset relatio realis ad essentiam; igitur non est ibi objectum voluntatis ex natura rei, et per consequens, nec voluntas.

Item tertio sic: Objectum voluntatis est finis; voluntatis autem divinæ non est aliquis finis realiter ex natura rei; igitur voluntatis Dei non est objectum ex natura rei. Major probatur per Philosophum 3. Ethic. *Voluntas est ipsius finis*; et primo Ethicor. *Bonum est quod omnia appetunt.* Minor probatur, quia finis nobilior est eis quæ sunt ad finem; voluntate autem divina nihil est nobilius. Tertium. Aristot.

2. Argumentum affirmativum. Contra, in Deo ex natura rei est omnis perfectio simpliciter, et non per respectum aliquem. Sed voluntas est perfectio simpliciter, quia in quolibet est melius ipsa, quam non ipsa; igitur in Deo est voluntas ex natura rei.

Secundum. Item, Deus est beatus ex natura rei, et non per actum negotiativum, qui non causat nisi relationem rationis; est autem beatus in fruendo se, et frui est actus voluntatis, quia frui est alicui amore inhærere propter se; igitur in Deo ex natura rei est actus voluntatis, et per consequens ipsa voluntas.

Tertium. Item, in divinis ex natura rei est Spiritus sanctus; igitur ibi ex natura rei est principium producendi Spiritum sanctum; sed voluntas est hujusmodi, igitur, etc.

Quartum. Item, Matth. 6. *Fiat voluntas tua,* etc. Et in Psal. *Omnia quæcumque voluit fecit etc.*

QUÆSTIO II.

Utrum voluntas in Deo sit essentia divina?

Vide auctores citatos quæst. præcedenti.

3. Argumentum negativum. Juxta hoc quæritur : *Utrum voluntas divina sit essentia divina?* Quod non videtur, quandocumque aliqua sunt eadem essentialiter, quod convenit uni, convenit alteri, si debito modo significetur. Si igitur voluntas sit essentialiter essentia, ergo cum voluntas sit principium spirandi, essentia erit principium spirandi ; sed hoc est falsum, quia tunc Spiritus sanctus produceretur per modum naturæ.

Secundum. Item, quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed si voluntas sit essentia, eadem ratione intellectus erit essentia ; igitur intellectus est voluntas. Sed hoc est falsum, quia tunc non Deus magis diceret per intellectum, quam per voluntatem nec magis spiraret per voluntatem, quam per intellectum, cum essentia sit objectum voluntatis, et objectum et essentia essent idem.

Tertium. Item, si voluntas divina sit sua essentia, igitur primus actus voluntatis divinæ erit actus reflexus. Consequens est falsum. Probatio consequentiæ : Ubicumque potentia et objectum sunt idem, ibi est actus reflexus. Sed si voluntas et essentia sunt idem in Deo, igitur primus actus volendi Dei esset actus reflexus.

4. August. Argumentum affirmativum. Secundum. Contra, Augustinus 11. de Civit. cap. 10. *Deus simplex est, quia est quod habet, excepto eo quod relative dicitur, et non est ipsum* ; igitur, etc.

Item, si voluntas non esset essentia in Deo, cum non sit perfectior ipsa essentia, quia nihil est perfectius ipsa essentia, sequitur quod voluntas sit imperfectior essentia, et per consequens non esset principium communicandi essentiam, quia nunquam imperfectius est principium communicandi perfectius.

SCHOLIUM I.

Rejectis duabus opinionibus, quæ per actum intellectus negotiantis sive comparantis ad extra vel ad intra, ponebant voluntatem in Deo, resolvit eam dari ex natura rei, et formaliter, et quid per utrumque hunc terminum intelligat, exponit. Deinde occasione desumpta, probat nullum ens rationis esse formaliter infinitum.

5. Prima opinio circa quæstionem primam. Quantum ad quæstionem primam, est una opinio, quæ ponit voluntatem non esse in Deo ex natura rei, sed tantum per actum intellectus negotiantis et comparantis ad extra ipsam essentiam, quæ opinio improbatur *in principio hujus quæstionis primæ.*

Secunda opinio. Alia autem opinio similiter est, ponens voluntatem et alias perfectiones esse in Deo, non ex natura rei, sed per actum intellectus negotiantis, non tamen comparantis ad extra, sed ad intra, quæ opinio improbatur *distinct.* 35.

Resolutio quæstionis primæ. Omissis igitur illis opinionibus, respondeo, exponendo duo vocabula quod est *esse in Deo ex natura rei*, et *esse ibi formaliter* ; dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus negotiantis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiæ comparantis. Expo- Quid est esse ex natura rei.

no etiam hoc vocabulum *formaliter*. Dico autem esse formaliter tale, sive esse in alio formaliter quod non est in eo potentialiter, ut album in nigro, nec virtualiter, ut effectus in sua causa est. Nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse, et cum quadam commixtione; quomodo ignis est in carne non formaliter; sed dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem et quidditativam, et esse tale formaliter est includere ipsum secundum suam rationem formalem præcisissime acceptam.

uid est -se in alio formaliter.

6. Isto igitur modo dico quod voluntas ex natura rei, et formaliter est in Deo, quia non per actum alicujus potentiæ comparantis aut conferentis, sed secundum suam rationem formalem et quidditativam. Rationes vero adductæ *distinct.* 35. ad probandum hoc de intellectu, possunt hîc adduci ad probandum idem de voluntate.

oluntas -maliter ex natu-ı rei est n Deo.

Addo tamen unam rationem, quod nullum ens rationis potest esse formaliter infinitum. Sed voluntas est formaliter infinita; igitur voluntas secundum suam rationem formalem non dependet a ratione, et per consequens non ex sola consideratione rationis, sed ex natura rei voluntas est in Deo. Major probatur, quia nihil potest esse sic ens rationis, scilicet per actum intellectus, nisi quod est relatio rationis, quia intellectus nihil potest causare in objecto, ut cognitum est, nisi relationem rationis per comparationem ejus ad alteram, et non aliquam realem; tale autem ens non est formaliter infinitum; nulla enim relatio rationis est formaliter infinita, imo nec realis, ut superius est probatum. Minor probata est *distinct.* 10. multipliciter; breviter tamen ibi posita est una ratio, quia in omni ente mere intelligibili, æqualis est natura suæ intelligibilitatis et intellectualitatis; sic ex parte voluntatis, quod æqualis perfectionis est in ipso esse volitum, et esse volibile; est autem tale formaliter intelligibile et volibile infinitum, aliter non beatificaret; igitur sua voluntas, qua est volitum, est formaliter infinita.

-obatur.

ıs ratio-ıis non test esse -maliter -nitum.

SCHOLIUM II.

Docet, voluntatem in divinis identificari essentiæ, differre tamen realiter secundum *quid*, seu formaliter, vel ex natura rei ante omnem negotiationem intellectus. Vide eum supra in hoc opere dist. 33. quæst. 2. et in Oxon. dist. 7. quæst. 2. et dist. 8. quæst. 4. Probat hæc variis rationibus et auctoritatibus sanctorum Patrum.

Ad secundam quæstionem, dico quod voluntas in Deo est sua essentia realiter, perfecte et identice, quod probatur per rationem: Quidquid est compossibile intrinsece ipsi infinito, ipsum est infinitum realiter et perfecte, quia si non detur oppositum, ergo est aliud realiter ab ipso infinito; ergo facit compositionem cum infinito; igitur non est infinitum. Sed essentia divina est formaliter infinita, et voluntas est in essentia divina compossibilis sibi intrinsece; igitur voluntas in Deo est sua essentia; et etiam cum voluntas sit formaliter infinita, ut probatum est, sequitur ex parte utriusque quod sint idem realiter perfecte. 7.

Resolutio secundæ quæstionis. Voluntas est realiter essentia, probatur ratione. Primo

Secundo auctoritate Augustini. Aliter etiam probatur auctoritate Augustini 15. de Trinit. cap. 5. *Non sicut in creatura sapientia et scientia sunt duæ qualitates, ita in Deo ; sed quæ justitia ipsa est, et bonitas*. Sed nunquam prædicatio in abstracto est vera, nisi sit primo modo per se, ut in creaturis, vel nisi sit vera prædicatione per identitatem, ut in divinis. Sed ibi in proposito non est prædicatio per se primo modo, et hoc probatur, quia quando essentia alicujus accipitur in abstracto, accipitur præcise secundum rationem quidditativam ; sic autem non prædicatur de aliquo, nisi de illo, cui est essentialiter idem ; patet igitur quod justitia et bonitas et hujusmodi attributa in Deo sunt realiter idem et perfecte, et etiam quodlibet illorum cum essentia.

8. Dubium. Sed hîc est dubium de distinctione istarum perfectionum essentialium in Deo, quomodo distinguantur ?

Et circa hoc sunt opiniones prædictæ, contra quas arguitur, ut prius argutum est. Addo autem nunc etiam unam rationem, quod distinguantur non solum ratione, quia voluntas, sive quæcumque alia perfectio essentialis in Deo, ut dicit perfectionem simpliciter, præscindit omnem relationem rationis ; ergo ut dicit perfectionem simpliciter, non distinguitur sola ratione.

Si igitur ut sic non distinguitur aliqua distinctione ex natura rei, sequitur quod voluntas, ut dicit perfectionem simpliciter, non distinguitur ab essentia, sive ab alia perfectione re, nec ratione, et per consequens quantum ad illud quod per se importaut, erunt synonyma, quod intendunt illi de alia opinione fugere ; et est ideo contra Sanctos, quia Sancti concludunt unum ex alio ordinate, ut Augustinus arguit 8. *de Trinit. cap.* 1. et 2, quod una *persona non est major alia, quia nulla alia est verior*, ubi non esset consequentia, si nec re, nec ratione sic differrent magnitudo et veritas in Deo. Frustra etiam Magistri moderni laborant circa ordinem perfectionum essentialium in Deo, concludendo unam ex alia, si inter illas nulla esset distinctio rei, nec rationis. Major probatur, quoniam nulla relatio rationis est formaliter infinita ; igitur nulla talis potest includi formaliter in infinito, nec in aliqua perfectione simpliciter, aliter totum non esset infinitum, nec per consequens perfectio simpliciter ; igitur voluntas, ut est perfectio simpliciter, præscindit omnem relationem rationis. Augustin

Respondeo igitur, quantum ad istum articulum, quod cum vera identitate, qua una perfectio essentialis est eadem essentiæ, et quælibet alteri, stat tamen aliqua distinctio ex parte rei secundum *quid* ; sola enim distinctio rationis non sufficit ad salvandum opposita convenire eis præter omnem operationem intellectus; conceditur enim quod Pater dicit intellectu sive memoria, et non voluntate, et quod spirat voluntate, et non intellectu, et multa talia ; ideo distinguuntur *secundum quid* tantum a parte rei. Sed quid intelligis per *secundum quid* ? Respondeo 9. Resolutio dubii. Cum identitate reali stat distinctio formalis.

quod quantum ad illas tres conditiones distinctionis positas *dist.* 33. scilicet non esse tale potentialiter, nec virtualiter, nec confuse, est ibi vera distinctio inter hujusmodi perfectiones essentiales, sicut alicubi invenitur distinctio, quia ita vere in Deo est intellectus, sicut si tantum esset ibi intellectus, et similiter voluntas, et aliæ perfectiones simpliciter, et per consequens non sunt ibi potentialiter, nec virtualiter, nec confuse. Sed illæ tres conditiones non sufficiunt ad distinctionem, quia non ponunt non identitatem, et non identitas complet rationem distinctionis. Perfectiones autem simpliciter in Deo habent non identitatem secundum *quid*, quæ est non identitas formalis ; distinctio ergo secundum *quid* ex natura rei, est non identitas formalis aliquorum. Et intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem ejus ; igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur.

Exponit quid distinctio secundum quid ex natura rei.

Non identitas formalis.

Hoc confirmatur per hoc, quod Doctores antiqui non concesserunt in divinis prædicationem formalem unius perfectionis de alia in abstracto, sed prædicationem per identitatem ; igitur voluerunt quod aliqua in divinis sunt eadem, non tamen formaliter.

Probatur primo perfectiones essentiales in Deo distingui formaliter ex natura rei.

Quod autem hujusmodi perfectiones non sint idem formaliter in Deo sola ratione distinctæ, probatur per tres rationes, et per plures auctoritates. Prima ratio est hæc : Infinitas dicit modum intrinsecum ejus, cujus est, entitatis, sicut per oppositum finitum dicit modum determinatum quidditatis cui convenit. Modus autem entitatis, et quidditatis infinitæ non destruit rationem quidditatis, sed salvat et perficit ; igitur infinitum non destruit quidditativam rationem alicujus, sed salvat ; igitur infinitas adveniens voluntati non destruit propriam rationem voluntatis ; igitur de ratione voluntatis infinitæ formaliter non est intellectus, nec essentia ; non igitur sunt eadem formaliter.

Secundo, arguo sic, primo præmittendo duas distinctiones. Prima, quod duæ sunt differentiæ in intellectu : una intelligendo objectum formale quod est intra, sive extra sibi correspondeat una res vel duæ, tanquam terminans extra, sicut patet ; albedo in re extra accipitur ab una re, et tamen aliud est objectum formale in intellectu de conceptu coloris differentiæ suæ, non obstante quod una res simplex extra correspondet utrique. Et similiter unius rei possunt esse duo modi Logicales diversi, vel duo modi Grammaticales ; Logicales, ut *homo*, *humanitas* ; Grammaticales, ut *homo*, *hominis*, ita quod una est distinctio objectorum formaliter conceptorum, et alia est distinctio ex differentia modorum concipiendi.

Secundo. Alia est distinctio objectorum, alia modi concipiendi.

Ex his arguo : Beatus videbit eum intuitive, et etiam voluntatem Dei intuitive ; aut igitur videt hîc duo, ita quod habet non idem objectum formale, et tunc habetur

propositum, quia qui intelligit, intuitive videt rem sicut est, et non fabricat ibi aliquid per intellectum negotiantem ; igitur sunt objecta formalia distincta, aut tantum habet idem objectum sub diversis modis concipiendi, et tum non est ibi major distinctio inter essentiam et voluntatem, quam si intelligat hoc quod est *voluntas* et *voluntatis* ; vel non major quam *sapientia* et *sapientis* ; et tunc posset beatificari æqualiter sicut in essentia, et non esset major distinctio *esse* naturæ et attributi, qua attributi in recto, et in genitivo, vel attributi in concreto et in abstracto ; nec potest beatificari in aliquo includente respectum rationis, cum nullum tale sit perfectionis.

12. Tertio. Tertia ratio : In eadem persona sunt plures proprietates relativæ distinctæ, non sola ratione. Et quamvis unus Doctor ponat quod sola ratione distinguantur, non tamen verum est, ut prius ostensum est ; unde alius Doctor concedit quod non sola ratione distinguuntur, sed distinguuntur relativo ; sed tunc definitio duarum proprietatum secundum rem relativam stat cum simplicitate divina, et una non transit in aliam per identitatem, seu utraque in tertium, ut in essentiam, per quam sunt eadem realiter ; igitur multo magis distinctio duarum proprietatum essentialium, quarum una transit in aliam propter earum infinitatem, et utrumque in tertium, ut in essentiam, stabit cum simplicitate divina ; ergo stabit non identitas formalis voluntatis ad essentiam, in quam per identitatem transit.

13. Confirmatur primo Sanctorum auctoritatibus. August. Hilar. Hoc etiam confirmatur auctoritatibus Sanctorum, nam Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 5. dicit quod ista omnia, quæ dicunt perfectionem, non nisi in Deo æqualia dicenda sunt. Sed nihil idem sibi formaliter est æquale, æqualitas enim secundum Hilarium, requirit non identitatem aliquam ; sed tamen si non sint eadem formaliter, possunt dici æqualia, licet non sint distincta realiter ; unde non requirit æqualitas distinctionem realem, quia secundum Augustinum, potentiæ animæ, quæ mutuo capiunt se in actibus suis, sunt æquales, non tamen distinctæ realiter.

Secundo. August. Item, Augustinus *contra Maximin. lib.* 2. *cap.* 9. arguit quod quia cum simplicitate Dei stat pluralitas attributorum, ideo stat pluralitas personarum, quæ ratio non valet, si attributa sola ratione distinguerentur, quia non sequitur : stat cum simplicitate distinctio rationis ; ergo distinctio realis stabit ; sed e converso distinctio realis ; ergo distinctio rationis.

14. Replica. Sed dices quod ista auctoritas non concludit pro dicta opinione, quia sicut non sequitur : si distinctio secundum rationem stat cum simplicitate, igitur distinctio realis stabit ; ita non sequitur, distinctio secundum *quid* stat cum simplicitate, igitur distinctio realis ; nunc autem dicta opinio ponit distinctionem attributorum esse secundum *quid* tantum.

Solutio. Respondeo, quod ratio Augustini bene tenet in proposito, quia quo-

rum principia formalia possunt esse non eadem realiter, unde ad distinctionem realem principiatorum sufficit non sola distinctio rationis principiorum, sed sufficit sola distinctio ex natura rei, quæ non est per operationem intellectus. Sed distinctio realis principiatorum non sequitur ex sola distinctione rationis principiorum, sequitur tamen ex distinctione formali principiorum, quæ distinctio non est per operationem intellectus.

Item, Damascenus, *cap. 4. et* 8. Hilarius 12. *de Trinit. in fine.*

15. Tertio. Item, Anselmus Monolog. cap. 15. *Necesse est ut quidquid est melius ipsum quam non ipsum, ponitur in Deo.* Nulla autem relatio rationis, nec etiam aliquid includens relationem rationis est *melius ipsum quam non ipsum*, ut probatum est prius ; igitur tale quodlibet quod est *melius ipsum quam non ipsum*, est absolutum, ut ad se dictum præcedens relationem rationis ; sic autem distinguitur aliquo modo a Deitate. Aliter Anselmus probans hoc esse ponendum in Deo, quia melius est ipsum quam non ipsum, non argueret quod hoc est ponendum in Deo, nisi quod Deus est Deus, et quia est melius esse Deum, quam non Deum, et frustra laboraret in toto illo capitulo.

SCHOLIUM III.

Ponit tres insignes instantias contra distinctionem formalem voluntatis ab essentia. Ad primum bene explicat dictum sancti Augustini dicentis : *Non eo Pater quo Deus*, tamen concedentis identitatem attributorum cum Deo. Vide eum clarius ad hoc in Oxon. dist. 8. quæst. 4. num. 23. Ad secundum negat ex infinitate formali inferri identitatem formalem, sicut ex infinitate reali realem, quia sine hac esset compositio, quæ non sequitur negata identitate formali. Ad tertium, etsi nullus Sanctorum posuerit duo Prædicamenta in divinis, explicat quomodo ibi omnia dicuntur secundum substantiam vel relationem, de quo in Oxon. I. dist. 8. quæst. 3. num. 24.

Sed contra prædicta arguitur tripliciter, primo sic : Eo modo quo Augustinus negat identitatem paternitatis ad essentiam, *non eo Deus quo Pater*, concedit eodem esse Deum et sapientem, etc. 16. Prima instantia contra dicta. August.

Item, Deitas non esset realiter infinita, nisi esset realiter eadem sapientiæ et voluntati ; ergo si Deitas sit formaliter infinita, est eadem formaliter voluntati. Secunda.

Item, in Deo non manent nisi duo Prædicamenta secundum Boetium et Augustinum ; et si maneant in Deo sapientia et bonitas secundum suas rationes formales, quibus distinguuntur, quæ non sunt secundum istam opinionem ratio substantiæ, nec ratio relationis, manerent in Deo plura Prædicamenta quam duo, scilicet ratio Substantiæ, et ratio Relationis, cum tamen secundum Augustinum *quidquid est in divinis, dicitur secundum substantiam, vel secundum relationem* ; unde in Deo secundum istam opinionem, videtur esse res plurium Prædicamentorum quam Substantiæ et Relationis. Tertia. Boet. August.

Ad primum dicendum quod multiplex est non identitas ex natura rei secundum *quid*, quædam est non identitas adæquationis, quæ est triplex, vel secundum prædicationem, vel secundum virtutem et perfectionem, vel secundum mutuam identitatis rationem ; proprietas autem est non eadem essentiæ 17. Solvitur instantia prima. Multiplex non identitas ex natura rei.

non identitate formali, unum enim non est de formali ratione alterius. Nec etiam sunt eadem identitate adæquationis secundum prædicationem, quia proprietas non est nisi in una persona, essentia autem est in tribus. Nec etiam sunt eadem secundum perfectionem, quia essentia est formaliter infinita, proprietas vero non. Nec etiam sunt eadem identitate adæquationis, quia est secundum mutuam rationem identitatis, quia in proprietate relativa non est ratio identitatis ad essentiam, sicut e converso, quia enim essentia est formaliter infinita, ideo quidquid est in ea, est idem sibi.

Ista autem ratio non est in proprietate, quia non est formaliter infinita ; igitur quadrupliciter proprietas non est eadem essentiæ. Sed voluntas est eadem essentiæ tripliciter, quia secundum virtutem et perfectionem, secundum etiam adæquationem prædicationis, et secundum mutuam rationem identitatis, quia utrumque est formaliter infinitum ; sed tamen non est ejus identitas formalis ad essentiam, quæ non identitas communis est voluntati ad essentiam, et proprietati relativæ ad essentiam. Patet igitur quod proprietas est non eadem essentiæ

Quomodo non eo Pater quo Deus, et tamen eo sapiens quo Deus.

quadrupliciter, et de numero illorum modorum ; perfectio attributalis est eadem essentiæ tripliciter, et sic patet ad Augustinum, quomodo *non eo Pater quo Deus*, et tamen tripliciter eo Deus quo sapiens ; sed arguere ex hoc ad omnem identitatem, est fallacia consequentis.

18. Solvitur secunda.

Ad secundum dicendum quod licet sequatur, si voluntas non esset eadem essentiæ realiter, igitur non esset realiter infinita, non tamen sequitur quod voluntas non sit formaliter infinita, si non sit formaliter eadem essentiæ, quia non omne quod est idem infinito, est formaliter idem sibi ; tamen quidquid est compossibile infinito, est realiter idem infinito. Unde cum dicitur, *sapientia est formaliter bonitas*, potest distingui, prout ly *formaliter* determinat compositionem vel extremum. Si autem intelligatur determinate extremum, vera est addendo quæcumque talia, nam bonitas est sapientia vere, realiter, perfecte, formaliter, quia bonitas est sapientia, quæ in Deo est ut formaliter secundum rationem suam formalem, et ita formaliter sapientia est in Deo sapientia, sicut si tantum ibi esset sapientia ; non tamen est vera prout additur ad compositionem, non enim formali prædicatione prædicatur voluntas de essentia, sed prædicatione identica.

Infinitum non identificat sibi formaliter omne compossibile realiter.

19. Solvitur tertia.

Ad tertium, dicendum quod secundum Augustinum et Boetium, in Deo sunt duo modi prædicandi, scilicet modus prædicandi ad se, et ad alterum ; non autem dicuntur res aliquorum generum esse in Deo, nec res, nec modus alicujus Prædicamenti ; sed tantum modi prædicandi similes modis prædicandi duorum prædicamentorum manent in Deo, et modus prædicandi ad se continet sub se quidquid prædicatur in divinis non ad alterum, et sic attributa prædicantur ad se, et dicuntur secundum substantiam, non prout substantia dicitur essentia, sed prout *dici secundum substantiam* distinguitur contra *dici secundum relationem*, quomodo loquitur

Augustinus 5. *de Trinit. cap.* 5. et ideo non sequitur plures modos prædicandi manere in divinis quam duos ; tamen cum hoc stat quod formaliter in Deo sit sapientia et bonitas, et magnitudo ; sed omnia ista continentur sub modo prædicandi ad se.

20. Ad primam principale. Ad primam rationem principalem dicendum quod quia in voluntate creata actus volendi non est idem cum voluntate, ideo oportet quod recipiatur in voluntate ad hoc quod dicatur velle per voluntatem, quia non potest actus voluntatis habere majorem identitatem cum voluntate creata, quam recipi in ea, ut perfectio ejus. Sed si posset actus voluntatis esse idem realiter voluntati creatæ, verius diceretur creatura rationalis velle voluntate quam modo, et ideo Deus, in quo idem sunt realiter voluntas et *velle*, verius dicitur velle voluntate, quam si reciperetur in ea, ut quid distinctum realiter.

21. Instantia. Dices forte, si propter identitatem realem actus volendi in Deo ad suam voluntatem, diceretur Deus velle voluntate, cum actus volendi in Deo sit idem realiter cum intellectu, diceretur tunc Deus per intellectum velle.

Solvitur. Respondeo, qualem ordinem habent aliqua, ubi sunt distincta realiter, talem ordinem habent, ubi sunt distincta secundum rationem ; et ideo voluntas respectu actus volendi in Deo, est immediate in suo ordine, sicut si distingueretur ; et sicut aliqua exeunt ab essentia, ita redeunt ; et ideo non dicitur velle per intellectum, licet sint eadem realiter.

Ad secundum. Ad secundum dicendum quod in Deo tamen est ibi habitudo objecti ex natura rei, quia actus in Deo licet coexigat objectum, non objectum voluntatis ex natura rei, non tamen dependet ; unde est ibi bonitas ex natura rei, sed non relatio objecti ; illud igitur quod est objectum, est ibi ex natura rei, ut essentia, sive bonitas, non tamen ratio objecti est ibi ex natura rei.

Ad aliud, dicendum quod illud quod est finis, est objectum voluntatis divinæ ; non dico finis ejus, sed quod est finis omnium finibilium. 22. Ad tertium.

Ad primam rationem alterius quæstionis, dicendum quod non sequitur, quod quidquid convenit uni, conveniat alteri, si non sint eadem formaliter, quamvis sint idem realiter. Unde distinctio prædicta, quæ non est tantum secundum operationem intellectus, sufficit ad salvandum, quod non omnia prædicata, quæ formaliter attribuuntur uni, attribuantur alteri. Ad primum secundæ quæstionis.

Ad secundum, conceditur quod in Deo intellectus sit voluntas, sicut sapientia est bonitas, non tamen sequitur, igitur voluntate intelligit, sicut intellectu intelligit, quia quando accipitur in ablativo, denominatur esse principium formale actus ; et ita accipitur ibi secundum rationem suam formalem, secundum quam distinguitur ab intellectu, propter quod non sequitur conclusio. Ad secundum.

Ad tertium, dicendum quod voluntas divina habet essentiam pro objecto, quæ est eadem realiter cum voluntate, non tamen est eadem formaliter, quod tamen requireretur ad hoc quod actus primus voluntatis divinæ esset actus reflexus. Ad tertium.

DISTINCTIO XLVI.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur?

Alens. I. *parte q.* 36. *mem.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 19. *art.* 6. *ad* I. D. Bonav. *in* I. *d.* 46. *a.* I. *q.* I. Durand. *d.* 47. *q.* I. Occham *d.* 46. *q. un.* Gabr. *q.* I. Carthus. *q.* I. *in fine.* Marsil. *q.* 45. *art.* I. Doctor *in Oxon. q. unica.* Smising. *de Deo uno tract.* 3. *disp.* 5. *q* 2 33.

1. Resolutio. Voluntas beneplaciti Dei semper adimpletur, probatur primo.

Circa distinctionem XLVI. quæritur: *Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur.* Respondeo quod sic: probatio, quia causa perfecta non impedibilis, nec mutabilis determinata ad agendum ultima determinatione, semper producit effectum, quando est determinata. Sed Deus per voluntatem est hujusmodi causa, et volitio beneplaciti est ultima determinatio quæ potest poni ex parte ipsius; igitur, etc.

Item, si Deus vellet efficaciter, quod est velle voluntate beneplaciti, et non poneretur in *esse*, tristaretur; consequens est impossibile; consequentia probatur, quia sicut volitio alicujus positi in *esse*, est sine tristitia, ita etiam volitio alicujus non positi in *esse* est cum tristitia. Secundo

Tamen propter illud Apostoli, *vult omnes homines salvos fieri,* distingue de voluntate antecedente et consequente. Voluntas antecedens, qua vult omnes salvos fieri, est illa qua vult illa bona eis, quibus possunt pervenire ad salutem; voluntas vero consequens est, qua vult alicui propter merita sua beatitudinem. Cætera quæ dixi in hac quæstione quære alibi *. 2.

* In Oxon

DISTINCTIO XLVII.

QUÆSTIO I.

Utrum Deus velit mala fieri?

Alens. I. *p. q.* 40. *membr.* I. D. Thom. I. *p. q.* 19. *a.* 9. *et* I. *sent. d.* 46. *q.* I *a.* 4. *et de pot. q.* 2. *art.* 6. *et quodl.* 5. *q.* 3. *art.* 2. Ægid. I. *d.* 46. *p.* 2. *q.* 2. Richard. *q.* 2. Argent. *q.* I. *art.* 3. Taranta. *q.* 2. Doctor *in* 2. *d.* 3. *q.* 2. *as. num.* 15. Suarez *in Metaph. disp.* 30. *sect.* 16.

Argumentum primum affirmativum.

Circa distinctionem XLVII. quæritur primo : *Utrum Deus vult mala fieri?* Quod sic : Deus vult quidquid pertinet ad decorem universi ; sed mala fieri est hujusmodi, ut patet per Magistrum in littera.

Secundum.

Item, Deus cujuslibet contradictionis de futuris contingentibus novit alteram partem determinate fore ; igitur cum novit determinate aliquem facturum malum, vult illud malum fieri ; igitur, etc.

Oppositum.

Contra, Deus prohibet mala fieri ; non igitur vult ea fieri.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus permittat mala fieri?

Vide auctores citatos quæst. antecedent.

Argumentum primum negativum.

Juxta hoc quæritur : *Utrum Deus permittat mala fieri?* Quod non, videtur, quia si sic, aut volendo, aut nolendo ; si volens permittit mala fieri, igitur est malus ; si nolens, ergo est impotens.

Secundum.

Item, si sic, aut igitur ille actus voluntatis, quo permittit, est actus rectus, vel reflexus ; si rectus, igitur vult malum fieri, vel non vult ; si vult, igitur est malus ; si nolit, igitur non erit aliquod malum ; si est actus reflexus, talis erit super actum rectum, et de illo actu recto quæro, quis est ? aut scilicet *velle*, vel *nolle* ? et tunc ut prius.

Oppositum. August.

Contra, Augustinus in Ench. *Miro modo non fit contra ejus voluntatem*, etc.

SCHOLIUM I.

Præmissa una distinctione voluntatis in nudam potentiam, in actum, et actus signum ; et altera, ipsius actus in *velle* et *nolle* simplex, efficax et remissum ; resolvit Deum nullo actu positivo velle malum culpæ ; et addit Dei voluntatem efficacem semper impleri, non tamen illam quæ dicitur simplicis complacentiæ.

Resolutio primæ quæstionis. Multipliciter voluntas Dei accipitur.

Respondeo ad primam quæstionem, distinguendo de voluntate in 1.
Deo ; accipitur enim voluntas in Deo pro potentia nuda ; aliquando vero accipitur pro actu voluntatis, et sic frequenter accipitur in Scriptura sacra ; aliquando vero accipitur pro actus voluntatis signo. Primo modo voluntas remanet indivisa, scilicet ut accipitur pro potentia. Secundo modo accepta, scilicet pro actu, subdistinguitur. Nam actus voluntatis divinæ habet perfectionem omnium actuum voluntatis creatæ ; actus autem voluntatis creatæ, ut patet in nobis, distinguitur per *velle* et *nolle ; velle* autem uno modo accipitur pro actu simplici vo-

luntatis, quo quis vult aliquid simplici complacentia, non tamen movet ad consequendum illud, sicut aliquis desperans de sanitate, vult quidem sanitatem, et habet simplicem complacentiam respectu sanitatis; quia tamen desperat de ea, non laborat ad consequendum eam. Aliud est *velle* efficax, quo quis non solum vult aliquid, sed movet ad obtinendum volitum; et illud *velle* est duplex, quoddam intensum, ut cum aliquis perfecte vult aliquid, movet perfecte ad illud consequendum. Aliud est *velle* remissum, ut cum aliquis vult aliquid, non tamen operatur, quantum potest ad illud consequendum, sicut si vellem aliquid portare, quod bene possem, non tamen volo portare, nisi alio mecum concurrente ad portandum; et sicut distinctum est de *velle*, ita potest distingui de *nolle*, quod quoddam est intensum, et quoddam remissum.

Quid voluntas simplicis complacentiæ. Quid efficax.

2. Ad propositum dico, quod in Deo est *velle* complacentiæ simplicis respectu possibilis, et sequitur intellectionem simplicium; efficax vero non est in Deo, nisi respectu eorum, quæ vult fieri; non autem vult fieri nisi ea quæ imitantur ipsum; mala autem non imitantur ipsum; ergo non vult mala fieri. Si igitur non vult mala fieri ista prima volitione, igitur nulla aliarum, quia illa præsupponunt istam. Et per hoc etiam patet magis responsio ad quæstionem præcedentem, quod voluntas Dei efficax semper impleatur, licet non volitio ejus simplicis complacentiæ, quia per illam non determinatur ad producendum aliquid, sed sequitur solum simplicem apprehensionem.

Deus habet simplicem voluntatem complacentiæ respectu possibilium. Deus non vult.

Ad primum primæ quæstionis.

Ad primam rationem, quod aliquid esse ad decorem universi potest intelligi dupliciter, vel directe, vel occasionaliter; quidquid autem directe facit ad decorem universi, Deus vult quod est de se bonum; malum vero solum facit occasionaliter ad decorem universi; et hoc probat Augustinus, quia meliora bona eliciuntur ex malis, ideo permittit ea fieri.

Ad secundum, nego consequentiam, multæ enim sunt contradictiones; ad quas voluntas Dei est neutra, sicut in omnibus illis, in quibus affirmativa est de malo, et negativa de bono. Unde nec vult, nec non vult, et hoc non solum est respectu malorum, sed etiam respectu bonorum quæ non fient; de illis enim non habet actum voluntatis, et licet nec velit, nec nolit ea esse, nec tamen sequitur quod intellectus sit neuter, imo determinate apprehendit alteram partem contradictionis.

Ad secundum.

SCHOLIUM II.

Resolutionem quæstionis remittit ad scriptum Oxoniense hîc. Deinde addit tria signa volitionis et nolitionis efficacis ac remissæ, de quibus agit Doctor in 2. Oxon. d. 6. q. 2. et 7. et in 3. d. 30. et mox subjungit Deum permittere mala per hoc quod non velit illa, nec nolit. Permissio itaque Dei est medium inter velle et nolle malum.

Responsionem ad secundam quæstionem quære alibi, quod signum efficacis voluntatis et intensæ, si immediate ab ipsa fiat, est impletio voliti; si vero per alium fit, est præceptum, et mandatum; signum vero volitionis efficacis, sed remissæ, est consilium vel admonitio; et sic sunt tria signa positiva voluntatis 3.

In Oxon. hîc. Quibus signis dignoscitur voluntas efficax remissa, vel intensa.

efficacis. Similiter ex parte nolitionis si sit efficax et per se ipsam, signum est destitutio, vel obduratio; si vero fit per alterum, et est intensa, est prohibitio; si vero est remissa, signum ejus est dissuasio, et potest dici permissio; et hæc non est idem quod licentia. Permissio igitur potest dici signum volitionis remissæ in Deo; sed hoc non est intelligendum quod in se sit actus remissus, sed respectu objecti, aliter nunquam aliquid fieret a causa secunda, nisi Deus haberet *velle* remissum respectu effectus, quia si ejus *velle* esset efficax immediate respectu effectus, prius poneret effectum in *esse*, quam causa secunda ageret; sed non est probabile quod permissio sit talis volitio in Deo, quia non permittitur aliquid fieri, nisi quod scitur fieri; sed qui scit aliquid fieri, quod nolit fieri, tristatur. Ideo dico aliter, quod permissio est signum nolitionis divinæ, non quidem signum actus recti, sed reflexi, quo vult se non velle illud, vel non nolle illud quod fit, ut patet alibi.

Quid permissio divina.

Ad argumenta.

Per hoc patet responsio ad rationes. Ad primam, concedo quod permittit volens, sed non volens malum, sed volens ut est actus reflexus super illos duos actus, non super objectum, quia permittere de se nullus actus est, sed medium inter *velle* et *nolle*; illud enim Deus permittit fieri, quod non vult, nec nolit fieri.

DISTINCTIO XLVIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum voluntas creata, conformis voluntati increatæ, sit semper recta?

Alens. I. *p. q.* 41. *memb.* 2. D. Bonav. I. *sent. hìc art.* I. *quæst.* 2. D. Thom. *ibid. p.* 2. *q.* I. Richard. *q.* 2. *art.* 2. Durand. *q.* I. Argent *q.* I. *art.* 3. Tarantas. *q.* 2. Marsil. Inguen. I. *sent. q.* 47. *art.* 2. Mayron. *d.* 46. *quæst.* 5. Doctor *in Oxon. hìc quæst. unica.*

Circa distinctionem XLVIII quæritur : *Utrum voluntas creata conformis voluntati divinæ sit recta?* quære argumenta alibi.* [* In Oxon. hic.]

SCHOLIUM.

Asserit non sufficere conformitatem in volito cum voluntate divina, ut voluntas nostra sit recta, sed requiri insuper ut reguletur a divino præcepto.

Resolutio. Respondeo, voluntas creata potest intelligi conformis voluntati divinæ, vel quoad volitum, vel quoad hoc quod est regula volendi, et hoc per modum præcepti ; si igitur quærit utrum est recta, quia est conformatio in volito, dico quod non oportet quod tunc sit recta, quia voluntas divina est causa boni, et ideo eo ipso quod vult aliquod, ipsum est bonum, si nostra non est causa boni, imo quia est bonum, Deus jubet ipsum velle ; igitur ad hoc quod sit recta voluntas nostra, requiritur objectum cum omnibus circumstantiis. Secundo modo, si est conformis per modum imitationis, ut regulatur a divino præcepto, sic conformis est recta, quia necesse est venire ad volitionem seu voluntatem rectam in obliquabilem. Sed hoc non potest esse voluntas prima, cui nostra conformatur, non per similitudinem, sed imitando eam ut regulam per modum præcepti, fit recta ; de ista quæstione quære alibi.* [* In Oxon. hic.]

FINIS LIBRI PRIMI LECTURÆ PARISIENSIS.

LIBER SECUNDUS.

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

Utrum primus actus causandi præcise sit a tribus personis?

Augustin. I. *de Trinit.* 4. 5. *cap. Firmiter de Summ. Trinitate.* D. Thom. I. *p. quæst.* 45. *art.* 6. Henricus *quodlib.* 6. *quæst.* 2. D. Bonavent. 2. *dist.* 6. *dub.* 2. Richard. *hic art.* 4. *q.* 3. *vide* Scot. 4. *Met. q.* 4 *et Collat.* 31.

1. Argum. 1. Quod non. Richardus 3. de Trinit. cap. 16. *Si tantum esset una persona, haberet plenitudinem potentiæ et sapientiæ*; igitur non necessario est primus actus causandi a tribus personis.

Secundum. Item, si principium unius actionis est prius principio alterius actionis, igitur et actio prior actione, quia nihil requiritur ad actionem, nisi principium agendi, et id in quo est illud principium. Sed illud principium actus causandi ad extra est prius principio producendi ad intra, quia essentiale principium producendi ad intra, est notionale; nunc autem essentiale est prius notionali; ergo, etc.

Tertium. Item, primum agens agit propter primum finem; sed Deus non agit propter finem; igitur, etc. Major patet 2. *Physic.* Minor patet, quia Deus non potest esse finis sui, quia sicut nobilitaretur ex hoc quod esset finis, sic ignobilitaretur ex hoc quod esset ad finem. Et confirmatur, quia proximum ens ad ultimum finem, est proximum Deo, et Deus est proximus finis ejus, ut nobilissime intelligentis; igitur non est finis sui. 2.

Oppositum. Oppositum. Ita competit actus causandi tribus, sicut actus spirandi duobus, ut patet per Augustinum 2. *de Trinit. cap.* 17. ubi ponit quod actus causandi sic convenit tribus, sicut Patri et Filio actus spirandi. Sed actus spirandi præcise est a duobus; ergo actus creandi, qui est primus actus causand , præcise convenit tribus personis. Vide num. 5. c. 16.

Item, posse primo causare, non potest primo competere alteri naturæ a natura divina; et opera Trinitatis sunt indivisa, *primo de Trinit. cap.* 8. igitur primus actus causandi non potest esse nisi a sola Trinitate.

SCHOLIUM I.

Resolvit primum actum causandi simpliciter convenire Deo, quia est omnino independens, nihil aliud præsupponens. Adducuntur rationes, quibus D. Thom. I. part. quæst. 45. art. 5. probat creaturam non posse creare ; et rejicitur responsio (ut videtur) Richardi ad earum impugnationes. Prima ratio erat, quod *esse* est effectus communis, et sic reduci debet ad causam communem et universalem. Hanc refutavit Doctor 4. dist. I. quæst. I. num. 7. et hic refutat responsionem ad illam refutationem. Vide eumdem tract. de Rerum principio, num. 2. et seqq.

3. Circa quæstionem duo sunt inquirenda : Primo, si soli Deo compètit primus actus causandi. Secundo, si competit soli Trinitati ; et loquor de *causare* proprie, prout respicit aliud in natura. Primum potest dupliciter intelligi ; vel quod soli Deo competit primus actus causandi simpliciter ; vel primus actus causandi secundum *quid*. Loquendo primo modo, dico quod sic, quia Deus non præsupponit aliquid, neque habet dependentiam, qualis est in causante alio, quia necesse est statum esse in causis efficientibus ; igitur illa, quæ est simpliciter prima, non præsupponit aliud, nec aliquo modo est dependens, quia quælibet alia natura a Deo aliquo modo dependentiam habet in *esse*, secundum quamcumque opinionem, vel quia est ab alio causaliter, vel dependenter, vel aliquo alio modo, ut recitatum est *in primo libro ;* et actio non est minus dependens, quam *esse* agentis ; igitur soli Deo potest competere simpliciter primus actus causandi. Loquendo secundo modo de primo actu causandi secundum *quid*, hoc est, ut causat primum in isto effectu, vel totum, si *esse* est simplex non habens partem et partem, adhuc dico quod soli Deo competit primus actus causandi, vel primum in isto, quia (ut dictum est *prima quæst. 4. lib.* *) nulla creatura potest creare.

Soli primæ causæ convenit primus actus causandi. Omne aliud a Deo, est dependens.

* In Oxo. 4.

Et illud probatum fuit ubi prius, * per rationes unius Doctoris, scilicet effectum universaliorem oportet reducere in causam universaliorem ; sed *esse* est effectus universalissimus ; igitur oportet reducere in primam causam, quæ est universalissima ; igitur sola illa potest esse causa principalis creationis. Nec potest aliqua creatura instrumentaliter creare, ut dicit idem Doctor, quia instrumentum est primum et disponens ad inductionem formæ, et cum creatio non præsupponat aliquid termini *ad quem*, illud instrumentum ad nihil disponeret et ageret ad nihil. Et ibidem * arguitur contra, quod agens creatum habeat in virtute sua *esse* compositi, quia quod habet in sua virtute formam, habet in sua virtute *esse* compositi. Aliter enim sine contradictione posset producere formam in materia, et adhuc expectaretur *esse* compositi, quia secundum istum Doctorem, Deus agit mere contingenter ; igitur actione per respectum agentis completa, posset ipse non dare *esse* composito, cum *esse* compositi sit superveniens a Deo, postquam agens naturale induxit formam. Præterea hoc ibidem dicebatur quod æquivocatio est de effectu communi et causa, quia effectus communissimus prædicative, et universalissimus habent reduci in causam universalissimam perfectione, sicut patet *prima quæst. quarti.* *

* Ibid. n. Ratio D. Thomæ quare creatura non possit creare.

* ubi supra n. 7.

Rejicitur

* Ibid. n.

5. Ad primum dicitur quod *esse* hu-

jus est ab agente creato, inquantum *hoc esse*, sed non inquantum *esse*. esponsio pro D. Thom. Unde sicut Socrates producit Platonem, inquantum hic homo, non tamen, inquantum homo, quia si sic, produceret omnem hominem per Avicennam, et sic produceret se ; et sic intelligit Doctor, quod nullum agens creatum dat alteri a Deo *esse*, inquantum *esse* aliud a Deo, quia sic daret quodlibet *esse* aliud a Deo, et tunc daret sibi *esse* ; et sic dicitur quod responsio de effectu communi, communitate perfectionis et prædicationis, frivola est, quod potest intelligi de universalitate communitatis vel nobilitatis, qualis est primus Angelus.

6. eplica. Contra ista, suppono quod iste Doctor non quærat quæstionem, de qua nullus unquam dubitavit. Sed apud omnes certum fuit quod nihil potest producere, vel creare se, secundum Augustinum 1. *de Trinit. cap.* 1. igitur non quærit an creatura possit creare ; sed ipse intendit quod non potest aliqua creatura creare, quia non potest dare hoc *esse* aliud a se, vel illud, vel multa respectu multorum, ita quod non omnia alia a Deo. Sed per istam expositionem, quod habet in se virtualiter *esse* aliud a Deo, habet omne *esse* aliud a Deo virtualiter ; igitur ille esset intellectus Doctoris, quod non potest creatura aliqua dare *esse* hoc inquantum *esse* aliud a Deo, hoc est, non potest creare totum aliud *esse* a Deo ; et tunc cum ex hoc inferat quod non potest aliquid creare, fallacia consequentis est, non potest creare omne aliud a Deo, quia non se ; igitur non potest aliquid creare.

Et ad istum intellectum creationis, quod creatura non possit creare aliud a se, allegatur Augustinus super *Genes. lib.* 9. *cap.* 21. quod *Boni Angeli nullius possunt esse creatores*, certum est quod ipse intelligit respectu aliorum a se. Probo hîc primo quod propositio illa de effectu universali, et causa, sit bona ; patet per Philosophum 2. Metaph. *Effectus universalis reducitur in causam universalem*.

SCHOLIUM II.

Doctor refutavit in Oxon. lib. 4. dist. I. q. I. num. 18. Avicennam asserentem primam intelligentiam creare secundam, et secundam tertiam, etc. hac ratione, quia intellectio et volitio Angeli sunt accidentia, alioquin cum Angelus intelligat omnia creata distincte, ejus intellectio, si esset eadem sibi, esset infinita ; per accidentia autem nihil creari potest. Responsum est a quodam in favorem D. Thomæ (cujus rationes contra Avicennam Doctor rejecit n. 17.) posse intellectionem esse unicam, etsi objecta sint infinita. Contra, quia D. Thom. I. p. q. 12. art. 8. et 3. p. q. 10. art. 2. tenet, si anima Christi videret omnia in Verbo, quod Verbum comprehenderet ; sed hoc optime refutat Doctor. 3. dist. 14. quæst. 2. Quod hîc dicitur, multa diversa per unam speciem repræsentari posse, refutat Doctor 2. d. 3. quæst. 10. Rejicit etiam, quod dicitur accidens virtute substantiæ producere substantiam, de quo late 4. dist. 12. q. 3. Rejicit rationem D. Thom. quare creatura non possit esse instrumentum creationis, quia scilicet non potest disponere ubi nihil est præsuppositum, ostendens non de ratione instrumenti disponere, ut patet in martello et sigillo. Vide eum de instrumento 4. dist. I. q. I. num. 9. et dist. 6. q. 5. et dist. 18. quæst. I.

Secundo arguitur contra rationem adductam *prima quæst. quarti* contra Avicennam, 9. *Metaph. c.* 4. quod nulla intelligentia per intellectionem suam potest creare substantiam, quia intellectio cujuslibet alterius a se est accidens sibi, quia potest intelligere distincte quodlibet ens, et impossibile est quod unica 7. Intellectio omnis creata est accidens. Ratio Scoti contra Avicennam.

intellectione intelligat omnia alia distincte, quia sic intellectio sua esset infinita; igitur oportet quod diversis intellectionibus intelligat aliud a se, et essentia sua est una; igitur impossibile est intellectiones ejusdem esse suam substantiam. Sicut accidens non potest esse principium formale producendi quamcumque substantiam, cum quælibet substantia sit nobilior quolibet accidente.

Refutatur ab aliis. Probatur quod ista ratio noń concludit, nam non probatur sufficienter quod intellectio Angeli est accidens, per hoc quod intellectiones possunt esse infinitorum objectorum, quia non sequitur propter pluralitatem intellectorum pluralitas specierum, quia Angelus superior per unam speciem superiorem et universaliorem potest plura intelligere, quam Angelus inferior. Unde una intellectio posset esse infinitorum, nec propter hoc esset infinita, sicut nec intellectio albi est alba.

Richard. d. 2. q. 2. et d. 3. d. 9. et 10.

An intellectio infinitorum sit infinita?

Præterea hîc non probatur quin ista intellectio possit esse quod Angelus creat, quia accidens virtute substantiæ potest in effectum, in quem non potest virtute propria.

8. Contra primum, secundum Doctorem quem impugnans sustinet, non potest intellectus creatus omnia videre in Deo, quia quanto intellectus plura videt in Deo, tanto est perfectior; igitur si intellectus creatus posset videre vel habere intellectionem omnium, quæ sunt in Deo distincte, posset omnia comprehendere in Deo; et certum est quod nullus intellectus potest comprehendere essentiam divinam, nec omnia quæ sunt in illa essentia, nisi intellectus infinitus; igitur secundum intentionem istius Doctoris, quem sustinet, intellectio una infinitorum distincte, est infinita.

De hoc l. 3. d. 14 q. 2. Rejicit Scotus impugnationem.

Item, intellectio, quæ est hujus, ita distincte est hujus, ac si esset solius hujus; et si est etiam illius, ita distincte, perfectior est alia, quæ est tantum hujus distincte; igitur vel continet istam et illam formaliter, aut eminenter. Non formaliter hanc et istam, cum hæc sit una intellectio; igitur continet eminenter illas. Si igitur pluralitas intellectorum distincte, arguit pluralitatem perfectionum formaliter vel eminenter, igitur et infinitas infinitatem. Et cum dicitur, non sequitur: *intellectio est albi*; *igitur est alba*, verum est; nec sic arguebam, quia tunc fecissem hanc consequentiam: intellectio est infinitorum objectorum; igitur infinitæ sunt intellectiones secundum numerum.

Præterea, hæc causa est quare non sequitur, quia aliquæ sunt qualitates communes, aliæ vero propriæ. Nunc autem tanta est similitudo inter intellectionem, et objectum, quod perfectioris objecti perfectior est intellectio, cæteris paribus; et ideo si est una intellectio, quæ est distincte multorum objectorum, perfectior est, quam si est distincte unius istorum tantum, et per consequens si esset infinitorum, est infinita.

De illo verbo, quod dicitur de instrumento, quod non probatur quin intellectio potest esse, quo Angelus causat, quia imperfectius potest virtute alterius in effectum perfectiorem, quam potest de se; ista est fuga non intelligentium, quia pari ratione 9.

Respon[det] ad alter[am] impugn[a]tionem [de] instrum[en]to.

posset sustineri quod musca posset esse instrumentum Dei ad producendum universum, quia nulla perfectio requiritur in instrumento, sed sufficit quod agens principale velit eo uti.

Item quæro, quid intelligitur per hoc, quod dicitur *accidens in virtute substantiæ*? Aut ponit hìc aliquid perfectionis in accidente, vel nihil? Si nihil, igitur nullo modò perfectius se habet accidens in virtute substantiæ quam prius; et si nullo modo aliter se habet in se, nullo modo perfectius se habet inquantum actus primus; igitur nullo modo aliter se habet in operatione ad actum secundum quam prius, quia si sit actus secundus, non esset ab actu primo. Si hoc, quod dicitur *in virtute substantiæ*, aliquid perfectionis ponat in accidente, certum est quod non est aliquid perfectius ipso accidente; igitur ipsum accidens in virtute substantiæ adhuc erit imperfectius omni substantia, quia non transcendit naturam accidentis. Et si hoc etiam conceditur, tunc sequitur quod prius, quod quodlibet potest esse instrumentum respectu cujuscumque effectus perfecti ex hoc solo quod placet principali eo uti.

10\. Item hoc vocabulum *instrumentum* tractum fuit ab artificibus, et ibi manifestum est quod prius recipitur motus localis in instrumento a movente quam in effectu creato, ut serra prius movetur quam scindatur lignum; et adhuc prius supponit acuties securis, quia habilitas, qua aptum est ad talem effectum, non tribuitur instrumento tunc ab agente principali; igitur, sic loquendo de *instrumento*, non potest intellectio Angeli esse instrumentum in creatione.

…llectio …geli non est esse …rumen- …r crea- …nis, 4. …q. 1. n. 27.

Item, secundum quod tenet ille Doctor, quem ille sustinet, omne instrumentum est causa dispositiva. Verumtamen prius declaratum est, *q.* 1. *lib.* 4. quod hæc est falsa, quia in ultima inductione formæ potest uti instrumento, quo prius usus non fuerat. Ideo addo majori quod omne instrumentum est causa dispositiva respectu effectus, vel medium quo inducitur effectus in ultimo instanti. Sed intellectio non potest esse instrumentum creandi alium Angelum, vel substantiam aliam dispositive, quia ibi nihil creati præsupponitur; igitur disponeret extra nihil. Nec potest esse instrumentum secundo modo, quia non est instrumentum secundo modo, nisi quo attingitur passum in ultima inductione formæ, ut patet de martello, et impressione imaginis in ultimo instanti. Sed in creatione nihil est passum, cum totum sit productum; igitur intellectio Angeli non potest ibi attingere passum.

Instrumentum non est semper causa dispositiva. 4 d. 6. q. 5. et d. 18 q. 1. Vide 4. d. 1. q. 1. n. 26. et seqq.

Item, Doctor suus dicit quod nulla 11.
creatura potest esse instrumentum in creando, et ille concedit quod accidens potest, puta intellectio Angeli; igitur contradicit sibi. Tamen quamquam Doctor hoc dicat, uno loco videtur dicere contrarium alibi, ubi dicit quod sacramentum, vel character, est instrumentum respectu gratiæ, et tamen certum est quod gratia habetur per creationem.

Contradictio D. Thom. de hoc 4. d. 1. q. 5. et d. 16.

Præterea, hìc ubi loquitur de charactere, dicit quod non est supernaturalis, quia stat cum peccato mortali; pari ratione diceret quod

fides non est donum supernaturale, quia stat cum peccato mortali.

Si autem quæritur, quare non potest Angelus per substantiam suam creare, licet non per intellectionem, sicut substantia ignis causat ignem, dico, quod causa est hæc: Nulla natura intellectualis potest habere productionem, nisi per intellectum et voluntatem, quia si natura intellectualis posset habere productionem a natura, inquantum natura, non autem per intellectum solum et voluntatem igitur hoc maxime posset convenire Deo, quæ est summa natura intellectualis, et per consequens Deus inquantum natura, posset habere productionem a natura, et non solum inquantum intelligens et volens, et per consequens esset tertia productio naturæ, inquantum natura alia a productione intelligentis et volentis, et sic essent quatuor supposita.

Creatura intellectualis et Deus non possunt producere nisi per intellectum et voluntatem.

12. Tertio argumentabatur *prima, q. quarta,* quod forma materialis non potest creare, quia est posterior materia, quia secundum totum sui præsupponit susceptivum. Dicitur quod ratio non concludit, quia licet forma sit posterior materia, loquendo de forma informante, non tamen loquendo de forma producente.

um. 28. Altera Scoti impugnatio.

Contra illud, si ista responsio valeret, posset dici quod quamquam color sit posterior superficie, quia præsupponit superficiem in ratione susceptivi, verum est loquendo de colore informante, non tamen de colore producente superficiem. Assero igitur quod primus actus causandi simpliciter, et secundum *quid*, modo prius exposito, competit soli Deo.

Rejicitur.

SCHOLIUM III.

Actus primus causandi et omnis causatio necessario est in tribus personis. Probatur primo ex Augustino. Secundo, actio naturalis prior est contingenti. Tertio, potentia prius respicit objectum primarium quam secundarium, et intrinseca quam extrinseca; vide Doct. hîc num. 18. Non est ex imperfectione unius personæ, quod causa necessario provenit a tribus, sed ex necessaria ordinatione productionum, de quo Doctor late in Oxon. hîc art. 3.

De secundo principali, dico quod soli Trinitati competit primus actus creandi; quod patet auctoritate Augustini 11. de Trinit. 14. *Dei verbum potuit esse prius omni creatura, vel verbum nostrum esse posset, si opus non sequeretur; sed opus esse non posset, si verbum non præcederet*; igitur productio intrinseca est prior productione extrinseca, quæ proprie dicitur causatio, et est præcise a principio causandi ut est in tribus. Hoc probo per rationem, quia quandocumque ab aliquo principio procedunt duo, unum necessario, et aliud contingenter, prior est productio, qua ex necessitate naturæ procedit aliquid, quam qua mere contingenter; productio intrinseca est necessaria, productio extrinseca mere contingenter, ut declaratum est *dist.* 8. *primi.* 13.

Omnis ca[u]satio ad [ex]tra a t[ri]bus.

Secundo probo idem, potentia prius respicit primum objectum quam secundarium; igitur quando secundum objectum non objicitur potentiæ, nisi per rationem primi objecti, potest primum objectum esse præsens potentiæ, licet non secundum; sed primum est intrinsecum, secundarium extrinsecum; igitur, etc. Item in isto priori habetur ratio memoriæ paternæ perfectæ;

Potentia pri[us] respici[t] objectu[m] primariu[m] quam s[e]cunda[rium].

igitur in isto priori habetur verbum perfectum; igitur pari ratione Spiritus sanctus.

14, Ex his sequitur quod quodlibet essentiale in divinis est prius natura communicatum tribus, quam sit causatio extrinseci; igitur principium, quod causat extrinsecum, causabit ut in tribus, quia illa forma, quæ est principium causandi, vel natura, est prius natura in tribus, quam sit causatio extrinseci; igitur tres agunt illo principio.

Adhuc sequitur aliud, quod non est ista causatio a tali principio causandi, ut in tribus, propter imperfectionem, vel sufficientiam unius personæ, quin tanta sit perfectio in Patre, sicut in tribus personis, sicut vult Augustinus 15. de Trin. 14. *Omnia videt Pater in filio, et e contra*; non quod alia sit perfectio, quin substantia ejusdem rationis esset in Patre, si esset solus sicut nunc, ideo non est propter imperfectionem, quin una sola persona possit causare, sed quia forma vel suppositum habens in virtute actiones ordinatas, non est in potentia propinqua ad secundam nisi posita prima.

Non ex imperfectione unius causatio est necessario in tribus.

15. Præterea, sicut patet de natura intellectuali habente *velle* et *intelligere*, tanquam operationes ordinatas, et ideo non est in potentia propinqua ad *velle*, nisi posita prima operatione, puta *intelligere*, quia sicut vult Philosophus 9. Metaph. *Quando aliquid est in potentia propinqua ad aliquid, nullo eget ad hoc, quod exeat in actum.* Pater non est in potentia propinqua ad spirandum, nisi filio posito in *esse*. Sic ex parte ista, primum causans non est in potentia propinqua ad causandum, nisi principio illo communicato tribus posito in *esse*; non igitur est propter impotentiam unius personæ, sed propter istas actiones ordinatas.

Quid est potentia propinqua.

SCHOLIUM IV.

Adducit varia argumenta suadentia effectum posse esse coævum Deo, et solvit illa, nihil asserens de conclusione, de qua hîc q. 3. et in Report. q. 4.

Sed præceditne duratione illud principium actum causandi, et causatum? Dicitur quod ex parte causæ non oportet, quia agens, quod non agit per motum; potest simul habere actionem suam, et terminum suum cum eo; sed primum agens non agit per motum, igitur, etc. Major patet per Augustinum 2. *de Civit. Dei, c.* 16. *et lib.* 6. *de Trin. c.* 1. quod non agit per motum, potest habere terminum coævum, ut patet de igne et splendore. 16.

An creatio posset esse æterna.

Item, probatur major per rationem, quia omne agens, quod simul habet principium actionis, et terminum, potest simul habere actionem suam, et terminum coævum; sed primum causans est hujusmodi.

Si dicatur quod major est vera de productione, quando productum non est aliud in natura a producente, non autem de productione alterius rei, cum principium et terminus non sunt in eadem natura. 17.

Contra, Augustinus ponit exemplum de effectu alterius rei, ut de Sole et radio, et de igne et splendore, et de virgulto; si ab æterno causasset arbor umbram in aquam, umbra esset alterius rei causa.

Si dicatur quod major est vera de agente ex necessitate naturæ, non autem de agente libere :

Voluntas non tollit perfectionem ab agente.

Contra, voluntas nihil perfectionis tollit a causa agente; igitur si causa agens ex necessitate naturæ haberet productum coævum, similiter habebit, licet agat libere, quia voluntas adveniens causæ naturaliter agenti, nullam potentiam, nec possibilitatem tollit.

Item, ex parte effectus nihil prohibet quin primum causans posset habere effectum coævum, quia licet sit ex nihilo, hoc potest esse ita bene ab æterno, sicut nunc, quia non semper *ex nihilo* dicit *post nihil*, quia Anselmus distinguit triplicem modum, ut dictum est *in lib. 4**.

* Dist. 13. quæst. 1.

18. Dico tamen, quidquid sit de conclusione, quod ratio adducta non valet, quia cum dicitur, causa quæ non agit per motum, potest habere effectum coævum, dico quod si solus motus esset causa præcisa non simultatis causæ et effectus, tunc amotio causæ, scilicet motus, esset causa simultatis, sicut patet per Philosophum 1. de Animal. *si habere pulmonem est causa respirationis*, etc. quia solum ille modus arguendi tenet in causis præcisis. Sed agere per motum non est præcisa causa non simultatis effectus cum causa, quia proximus effectus agentis per motum, est motus, ideo Aristoteles poneret motum coævum Intelligentiæ moventi; igitur motus non est causa non simultatis effectus cum hoc.

Agere per motum non est præcisa causa non simultatis causæ et effectus.

Præterea, hoc posse agere præcise per mutationem, est causa non simultatis effectus cum causa, quia impossibile est quod agens per mutionem habeat terminum coævum, quia mutatio proprie est a privatione ad habitum, 5. *Physic. text*.... Impossibile autem est privationem et habitum esse simul duratione, vel natura; igitur causa quare non posset primum causans habere effectum coævum, non est solum, quia sic ageret per motum, sed quia ageret per mutationem; et adhuc non sequitur, etiamsi non produceret rem extra per mutationem, nec per motum, quod posset habere effectum coævum extra, quia posset habere aliam causam, ut si non esset actio perpetua Dei ad extra, tunc non posset habere effectum extra coævum, et illa causa non est improbata.

Agens per mutationem non exigit effectum coævum sibi.

Præterea, hæc probatio majoris non valet, cum dicitur: Omne quod habet principium actionis simul, et terminum, potest simul habere actionem suam; quæro, aut loquitur de actione instantanea, et tunc improprie loquitur de duratione; si vero loquitur proprie, et intelligat principium productivum, et productum pro principio quo agens agit, tunc petitur quod deberet probari, scilicet quod res producta simul posset esset coæva Deo, hoc deberet probari, loquendo de creatura.

Et quando allegatur Augustinus, 19.
dico quod aliqua consequentia potest esse naturalis, ubi tam antecedens quam consequens claudit contradictionem, sicut hæc: *Si asinus est rationalis, asinus potest intelligere*, et tunc illa consequentia applicata ad talem materiam, ubi antecedens est verum, erit bona inferendo ex vero verum. Et quia causa naturalis producit necessitate naturali, ideo si ignis esset perpetuus necessitate naturali, splendor esset perpetuus, et non reduxit Augusti-

Explicantur exempla August. posita num. 16.

nus solum ad possibilitatem ; ita si talis causa est perpetua, igitur et effectus, sed reduxit ad necessitatem.

Igitur applicando istam conditionem ad divina, separando rationem incompossibilitatis ab antecedente, ex vero sequitur verum ; sic, si causa prima ex necessitate naturæ producit, sed non in alia natura, illud productum erit sibi coævum. Nunc autem secundum sustinentes opinionem, contra quam arguit iste, tota causa impossibilitatis est ex hoc quod potentia ex necessitate naturæ producit aliud in natura ; ideo dicunt quod impossibilitas est, ponendo primum producere creaturas ex necessitate naturæ.

Et si dicatur, Philosophus non vidit istam impossibilitatem, verum est, nec vidit Trinitatem personarum, nec multa alia, quæ nos ponimus.

Nec valent instantiæ de virgulto et radio Solis, quia species virgulti quantum ad coexistentiam et mensuram, et radius Solis sunt ejusdem rationis cum causa.

20 Et cum dicitur contra secundam responsionem, voluntas non tollit naturam, nec diminuit aliquam perfectionem, dico quod si homo non haberet intellectum et voluntatem, ex necessitate naturæ moveretur secundum appetitum, sicut brutum. Sed adveniente voluntate non de necessitate naturæ, sed libere moveretur secundum appetitum, non tamen voluntas tollit naturam, sed tollit impossibilitatem aliter movendi, quam secundum appetitum naturalem, vel sensitivum. Sed ex alia parte, ex hoc quod primum causans voluntarie, causat aliud in natura, tollitur incompossibilitas in antecedente, et hoc nec est tollere potentiam, nec naturam, nec aliquam perfectionem.

Et cum dicitur, ex parte effectus non est probatum, etc. quia multipliciter dicitur *ex nihilo*. Anselmus enim non ponit exemplum, nisi sicut ex paupere fit dives, hic est primus. Dico tamen quod hîc potest intelligi ordo naturæ, et unum prius alio, quod tamen non est nisi conjunctum sibi ; unde multa, quæ sunt prius natura aliis, et quæ possunt intelligi aliis non intellectis, non sunt tamen nisi in aliis.

Ad primum principale cum dicit 21. Ad arg. primum.
Richardus : *Si esset una sola persona, posset habere plenitudinem potentiæ*, etc. dico, quod aliquando potest esse ordo necessarius inter aliqua, et tamen ille ordo potest tolli per unam hypothesim incompossibilem. Unde hypothesis Richardi, quod esset tantum una persona, est impossibilis, et illa tollit ordinem necessarium inter productionem intrinsecam et extrinsecam. Nunc tamen necesse est principium agendi extra, esse in tribus, quia communicatio intrinseca prior est extrinseca.

Dices, esto quod esset una persona tantum, haberet tantam potentiam, et non majorem, quam habet tunc prima persona ; igitur cum posset tunc in secundam productionem, non præsupposita prima igitur posset nunc prima persona. Dico quod prima persona nunc habet perfectionem, quæ est ad duos actus ordinatos, ita quod secundus nunc necessario præsupponit primum,

sed illo posito, non haberet ordinem quem nunc habet.

22. Ad secundum. Principium notionale magis necessarium, quam essentiale. Dico ad aliud, quod si principium unius actionis in supposito præcedit principium alterius actionis in alio supposito, vel in eodem ; si respectu utriusque actionis sit æqualis necessitas ad suum actum, actio erit prior actione. Sed forma, quæ est principium actus causandi, licet sit prior principio notionali, quod est principium producendi aliud, tamen non est æqualis necessitas illius principii ad causationem rerum extra, sicut principii notionalis ad productionem intrinsecam, quia respectu unius agit ex necessitate naturæ, respectu alterius contingenter.

Vel potest dici aliter, quod principium essentiale habet aliam actionem vel operationem priorem, quam principium notionale, quia prius est *intelligere* et *velle* essentiale, quam *dicere* vel *spirare*, et ista sunt priora quam intelligere, vel velle creaturam.

23. Ad tertium. Ad aliud, cum dicitur *primum efficiens agit propter primum finem*, aliqui dicunt quod Philosophus intellexit quod Deus non est primum efficiens motum, sed tantum movens, sicut finis, ut amatum et desideratum, et tunc suprema Intelligentia movet effective cœlum, et movet propter finem ; tamen *comment.* 12. ponit quod movet utroque modo effective et finaliter, sicut declaratum est *in primo libro.* *

* Dist. 2. q. 1. Deus non movet propter finem suum, sed sui effectus. Prætcrea, hîc Theologi non possunt hoc ponere, quin primum movens simpliciter sit ultimus finis simpliciter, ut est declaratum ibidem. Dico igitur, quod si finis accipitur pro causa finali, tunc Deus non agit propter finem suum, quia sicut est efficiens sui effectus, sic est finis sui effectus, et sic movet propter finem sui effectus, sed non propter finem suum. Si tamen accipitur finis pro perfectione objectiva, sic ipse est finis sui ipsius, sed non est hoc proprie esse finem sui, accipiendo pro causa finali, sed est metaphorice finis.

QUÆSTIO II.

Utrum causabile, antequam causetur in actu, habeat verum esse *reale a causa sua ?*

Alens. I. *p. q.* 27. *m.* 4. I. D. Bonav. *hîc a.* I. *q.* I. Richard. *quæst.* 4. Henr. *in sum. a.* 2. *q.* 23. *quodl.* 8. *q.* 9. *et quodl.* 9. *q.* I. Vasq. I. *p. d.* 70. *et* 71. Suar. I. *p. tr. l.* 3 *cap.* 5. Thomistæ I. *p. q.* 15. *art.* I. 2. Scot. *in Oxon.* I. *d.* 36. *q. unic.*

Quod sic. Res, quæ postea est in actu, primo est possibilis, quia quod impossibile est causari, non causatur. Et ens in actu, et in potentia, dividunt ens, et divisum prædicatur de dividentibus ; igitur ens in potentia vel possibile, est verum ens antequam causetur ; igitur habet verum *esse*. 1. Argument primum.

Item : Homo est ens ratum et firmum ; vel igitur est ens per participationem, vel per essentiam. Non secundo modo quia tunc esset Deus ; igitur per participationem habet entitatem. Sed istam entitatem non habet solum in comparatione ad efficiens, cum actu existit, quia tunc non esset verum ens, nisi cum existeret, et per consequens non haberet *esse* quidditativum, nisi quando existit, et per consequens nec definitionem. Sed si definitio non esset ejus, nisi ut in effectu, igitur Secundum.

quæstio *An est,* terminaretur per definitionem, quod est inconveniens.

Tertium. Item, causabile non est in effectu, nisi sit intellectum ab efficiente; sed in effectu est aliud ab efficiente; igitur est per intellectum ut aliud ab efficiente, quia qui intelligit rem aliter quam est, non intelligit eam vere, secundum Augustinum 83. *quæst.* 32. igitur præintelligitur, ut aliud ab intelligente.

Et confirmatur, intellectio vera non potest esse simpliciter non entis; igitur in illo priori est verum ens, antequam causetur.

2\. In oppos. Oppositum: Si sic, sequeretur quod nullum ens posset Deus simpliciter causare ex nihilo, nec post nihil, quia prius habuit *esse* verum, antequam habuit *esse* in effectu.

Terminus ad quem annihilationis, est a quo creationis. Item, si prius haberet *esse* simpliciter ante creationem, igitur idem *esse* haberet post destructionem, et tunc post annihilationem haberet unum *esse*, quia idem *esse* remanet post annihilationem, quod fuit ante creationem.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, creaturas fuisse ab æterno, secundum *esse* essentiæ, et per *esse* existentiæ tantum poni respectum ad efficiens, probatur hic, et in Oxon. I. dist. 36. quæst. unic.

3\. Aliorum dicta. Ens duplex. Dicitur ad quæstionem, quod *res* dicitur dupliciter, vel a *reor, reris,* vel a *ratitudine.* Primo modo quodlibet potest dici ens, sive sit opinabile, sive existens, et fictitia, et similia. Secundo modo dicitur ens ratum, firmum, quod habet veram entitatem, et illud non dicitur de impossibilibus, nec de puris fictitiis, sicut ens primo modo. Est ergo ens primo modo indifferens ad ens verum et fictum, et illud non per aliam intentionem realem dicitur ens ratum, quam ens primo modo, quia indifferens non determinatur ad unum illorum, nisi per aliquid superadditum. Ulterius notandum quod illud ens ratum est exemplatum in mente divina, et adhuc est indifferens ad *esse* existentiæ, et non existentiæ; et ideo ultra exemplatum non dicit *esse* existentiæ, nisi respectum ad causam efficientem, a qua habet *esse* existentiæ. Sed *esse* exemplatum tantum dicit respectum ad exemplar, non ad causam efficientem. Primus respectus æternus est, sed respectus existentis in effectu ad causam efficientem temporalis est, et respectus prius est in potentia distante ab actu, quam sit actu sub hoc respectu ad causam efficientem, nec ex his fit compositio, scilicet ex actu et potentia.

Ultimo dicitur quod nullum *esse* dicit aliquid additum essentiæ, quia si sic, quærendum esset de isto addito, cum ipsum sit ens, an suum *esse* dicit additum supra essentiam, et sic esset processus in infinitum. Esse non dicit quid additum essentiæ.

Per hoc patet ad quæstionem, quod res antequam causetur, habet verum *esse* ratum quidditativum, non tamen prius habet *esse* existentiæ. 4. Res antequam causetur habet esse quidditativum. Pro illa opinione arguitur, quia eadem res est prius intellecta, et postea posita in *esse* existentiæ, quia secundum Augustinum 5. super Gen. ad litteram, et 3. de Trinit. cap. 7. *Non aliter novit Deus fienda quam facta;* igitur eadem res habuit *esse* verum quidditativum, antequam habuit *esse* existentiæ, quia Ratio prima.

habuit verum *esse* cognitum a Deo.

Secunda. Item, proportio est relatio; igitur præsupponit id, quo fundatur; cum igitur proportio sit intellecti ad intellectum, præsupponit ens verum intellectum.

Tertia. Item, sicut ens ad non ens, sic possibile ad impossibile; igitur permutatim sicut ens ad possibile, sic non ens ad impossibile; sed omne ens est possibile, igitur quod est omnino non ens, est impossibile.

Quarta. Item, si res primo non habuit verum *esse*, sed simpliciter *non esse*, et chimæra habuit simpliciter *non esse*, et tamen chimæræ repugnat esse, et rei creatæ non repugnat, et utrumque est nihil prius, per te; igitur unum non est magis nihil alio, quia illud est magis nihil alio, quia illud est magis nihil, cui repugnat esse magis, quam cui non repugnat.

Quinta. Item arguitur, D. Augustinus de Natura boni, cap. 8. *Si forma est aliquod bonum, capacitas formæ non nullum bonum;* igitur si esse est bonum, capax esse existere erit non nullum bonum.

Sexta. Item, Avicenna 8. Metaph. cap. ultimo: *Fluxus rerum a Deo duplex est,* quia aliter est fluxus secundum *esse* quidditativum, quam secundum *esse* existentiæ, et unus fluxus est prior alio.

5. Objectio. Si arguitur contra ista, quod nihil esset novum in creatione, nisi respectus, et per consequens non esset aliud absolutum novum; et cum in omni alteratione sit nova qualitas absolute inducta, et in creatione substantiæ nihil absolutum novum, sed tantum respectus ad causam efficacem, sequitur quod alteratio magis posset dici creatio, quam nova productio substantiæ.

Responsio. Dicunt ad illud, quod non solum est respectus novus, sed quod tota res sub uno respectu præcessit, et tota res sub alio respectu est nova.

Replica. Contra, quamquam totum sub respectu sit novum, tamen ibi nihil partiale est novum, nisi respectus, quia tale illud totum est antiquum. Unde quamquam Socrates albus sit de novo generatus, hoc est quia non nisi albedo nova generatur; sic non erit totum novum, nisi quia respectus novus.

SCHOLIUM II.

Refutatur late dicta sententia, et rejiciuntur varia effugia pro ea excogitata, de qua egit Doctor in Oxon. d. 36. ideo videtur ea resumpsisse hîc, ut refutaret responsiones datas ad impugnationes, quas ibi fecit.

Arguo igitur contra istam opinionem: Primo ex his, quæ ponit iste Doctor, quia ipse ponit quod respectus non est res alia a fundamento; igitur non stant simul, quod respectus est novus, et fundamentum æternum, quia non potest eadem res esse res nova, et non nova. 6. Impugnatur superior opinio.

Item, ille Doctor dicit quod in Deo non potest esse nova relatio ad creaturam, quia eadem est relatio, vel respectus nunc actualis, et prius aptitudinalis; igitur pari ratione in proposito, idem erit respectus actualis et aptitudinalis creaturæ ad Deum; cum igitur idem sit fundamentum nunc respectus actualis, et prius respectus aptitudinalis, et fundamentum est æternum, igitur et quilibet respectus ad Deum est æternus.

Item, ex extremis existentibus

eisdem, et eodem modo se habentibus intrinsece, erit respectus idem, si consequitur naturam extremorum. In proposito extrema sunt eadem, et eodem se habent, ita quod non mutantur nisi ad respectum, ex quo creatura habet verum *esse* æternum, et impossibile est quod mutatio præcise terminetur ad respectum intrinsecum consequentem naturam extremorum.

Item, illa productio, quæ est de nihilo ad ens unum, est vera creatio. Sed productio essentiæ lapidis quantum ad *esse* quidditativum, vel ratum, est productio de nihilo ad ens verum, et est æterna per te ; igitur creatio est æterna, quod negat iste Doctor.

Dicitur, quod *esse* quidditativum non sit in isto, ut in lapide per efficientem, sed per exemplationem ; unde ille respectus *esse* essentiæ, ut lapis ad Deum, non est ad causam efficientem, sed ad exemplantem.

Nihil a Deo necessarium.

Contra, nihil ab essentia divina potest poni necesse ex se, in quocumque *esse*, et illud concedit ille Doctor et omnes alii. Quia si sic, nulla causa esset, qua esset necessarium, cum omne necessarium aliud a Deo, sit ab aliqua causa, impossibile est ponere aliud a Deo necessarium a se.

Carens causa efficienti, nullam causam habet.

Et sic impossibile est aliquid habere causam entitatis suæ, nisi habeat causam efficientem, quia non potest habere causam formalem, nec materialem, nec finalem, nisi habeat causam efficientem, quia finis movet efficientem sicut amatum, etc. et efficiens inducit formam in materiam ; igitur lapis in *esse* quidditativo habet causam efficientem.

8. Nec valet dicere quod causa ejus est causa exemplaris, et illa est actus naturæ, quia Aristoteles comprehendit sub causa efficiente tam agens a proposito, quam necessarium. Unde vel oportet fingere causam, vel oportet dicere quod omne habens aliam causam, habet causam efficientem, et tunc illud *esse* quidditativum habet causam efficientem.

Esse exemplatum, habet efficiens.

Item, lapis in illo *esse* quidditativo est ens ratum et firmum, quæro quo formaliter habet *esse* ? Aut respectu exemplaris passive, aut aliquo præsupposito respectu? Si primo modo, hoc est contra Augustinum 7. de Trin. 2. *Unumquodque prius est ad se*, etc. quia si nihil esset ad se, excepta relatione, nihil esset ad aliud. Similiter est contra Aristotelem 4. *Metaph.* ubi infert quod *si omnia apparentia essent vera, omnia essent ad aliquid*, quod tamen videtur satis inconveniens, quod quodlibet intrinsece sit ad aliud ; igitur non solum respectu exemplationis tanquam *quo*, formaliter habet lapis hoc *esse* quidditativum. Si aliquo præsupposito respectu, hoc non esset nisi essentia divina ; igitur prius est illud *esse* quidditativum ab essentia divina tanquam ab efficiente, quam sit exemplata ab illa tanquam ab exemplante.

Item, istæ res secundum *esse* 9.
essentiæ, vel quidditativum, aut ponuntur ut terminent intellectionem divinam, aut non ; si non, tunc frustra ponuntur, quia non videtur alia necessitas, quia non videtur quod sint ponendæ necessario, nisi sicut objectum secundarium, sed ponitur essentia ut primarium terminans. Si primo modo, cum quodlibet

intrinsecum Deo sit ex se necesse, et nihil extra Deum est ex se necesse esse, sequitur quod propter nihil intrinsecum Deo debet poni necessario aliquid extrinsecum, quia nihil quod est ex se necesse esse, coexigit simul minus necessarium, quia posito, per impossibile, quod quodlibet minus necessarium destrueretur, non propter hoc necesse esse ex se destruitur. Si tamen aliquid intrinsecum Deo coexigeret lapidem in hoc *esse*, destructo hoc *esse*, destruetur aliquid intrinsecum Deo; igitur non est necesse ponere tales res, ut terminum intellectionis Dei.

Nihil ex se necesse esse coegit simul minus necessarium.

Item, cum dicitur quod *esse* in effectu, nullam rem addit, et tamen quod ex his fit compositio tanquam ex potentia distante ab actu et ex actu, videntur plane repugnare, quia omnis realis compositio requirit rem additam rei.

Varia dicta Henrici refutantur.

10. Item, quod dicitur quod potentia objectiva primo est in *intelligi*, et postea ponitur in *esse*, quia actus et potentia dividunt omne ens, illud nullam compositionem habet, quia eadem albedo, quæ prius intelligitur in potentia, postea est in actu, 8. *Metaph.* et tamen non est magis composita albedo postea posita in actu, quam illa quæ intelligebatur in potentia ante actum.

Item, isti tenent quod relatio non facit compositionem cum suo fundamento, quia non dicit rem aliam, et tamen in proposito dicit quod nullum *esse* dicit additam respectu essentiæ, et tamen quod facit compositionem.

Item, quod dicitur, quod prius est *esse* in potentia, et postea *esse* in effectu, quæro, aut intelligitur ista potentia esse præsupposita, vel receptiva ipsius actus. Si primo modo, igitur adveniente actu non manet ista potentia, quia si sic, opposita sunt simul. Si secundo modo, igitur illa recipit actum, et per consequens hæc est vera mutatio a privatione ad formam, cum aliquid addatur ex hoc, quod præfuit in potentia receptiva *esse* in effectu, et per creationem illa potentia recipit actum; igitur vere mutatur.

SCHOLIUM III.

Sententia vera : Nullum *esse* quidditativum, vel essentiæ, esse ab æterno, nisi tantum in *esse* cognito, et sic etiam *esse* existentiæ ab æterno est. Probatur multis hîc, et 1. d. 36. q. unic. a n. 6. habet optimam doctrinam Logicalem utrobique de distractione et diminutione. Vide eum ibi n. 10. de *esse* diminuto, quod tantum ab æterno est, de quo etiam 1. d. 3. q. n. 20. et d. 39 et hîc q. 1. et d. 3. q. 1.

Dico igitur ad quæstionem, sicut alibi,* quod nunquam pluralitas ponenda est sine necessitate. Sed nulla necessitas est ponere tale *esse* quidditativum præcedens *esse* in effectu, quia ita determinate et distincte novit Deus existentias rerum, sicut essentias rerum, et ita ab æterno existentiam hujus pro tali terminatione, sicut essentiam sub *esse* quidditativo. Si igitur non sit necesse ponere existentias ab æterno, igitur nec propter hoc erit necesse ponere essentias ab æterno, quia quacumque ratione, essentia ut essentia, est cognita a Deo ab æterno, ita distincte sub propria ratione est cognita existentia sub ratione existentiæ ab æterno; igitur oportet ponere existentias ab æterno, quæ fundent relationes existentiarum ab æterno. 11.

* In Oxon. dist. 36.

Opinio vera Scoti.

Essentia rerum non magis ab æterno, quam existentia.

Præterea, hoc manifestum est de intellectu creato, quod non oportet ponere existentiam ejus, quod intelligitur, quia alias non posset cognoscere rem nisi existentem. Non enim novit rosam solum ut in intellectu divino, sed rosam, quam novit in existentia in effectu, ita quod si, per impossibile, intellectus divinus non esset, nec per consequens rosa in mente divina, adhuc si intellectus creatus maneret, cognosceret rosam non existentem.

12. Dices, non est simile de intellectu creato, quia unus non producit objectum, sed alius facit. Contra, si albedo est qualitas, et tantum habet *esse* qualitatis, producere albedinem non est nisi producere eam in *esse* qualitatis, sicut si *esse* quidditativum intelligibile non est *esse* in re, sed tantum est intelligibile, igitur intelligere rem est ipsam producere in *esse* intelligibili.

Dices, quomodo potest lapis ab æterno intelligi, nisi habeat *esse* æternum ? Videtur quod nullo modo, quia secundum illud *esse,* secundum quod est fundamentum relationis, si relatio est æterna, et fundamentum ejus ; sed intelligitur lapis ab æterno a Deo ; igitur lapis fundat relationem intellectu a Deo ad intelligentem æternaliter ; igitur illud *esse,* secundum quod fundat relationem intellecti a Deo, est æternum.

Distractum respectu distrahentis non est distractum, sed ad tertium.

Dico, quod distractum respectu distrahentis non est distractum ; nec diminutum respectu diminuentis est diminutum ; nec contractum respectu contrahentis est contractum, sed indifferens. Tamen diminutum, vel distractum, vel contractum est tale respectu tertii, quia, ut vult Philosophus 2. *Perihermenias, cap.* 2. prædicando de aliquo hoc, quod est *homo mortuus*, est oppositum in adjecto, ad quod sequitur *contradictio*; si tamen non acciperetur simpliciter respectu mortui, sed distraheretur dicendo, *homo secundum quid est mortuus,* non esset repugnantia inter illa, quia inter hominem secundum *quid* et *mortuum* nulla est repugnantia, sed distrahitur respectu tertii, ut cum dicitur, Socrates est homo mortuus. Sic si dicatur, *homo albus secundum, dentes*, non accipitur *album* diminute respectu hujus partis *dentes;* nec intelligitur album secundum partem, quia tunc esset nugatio, album secundum partem. Sed cum dicitur respectu tertii, ut *Æthiops est albus secundum dentes*, ibi accipitur *album* diminute. Similiter si dicatur, *ille est homo albus*, vel accipitur *homo* pro albo, et tunc esset nugatio ; vel accipitur pro nigro, et sic repugnantia ; ergo pro albo respectu tertii, ut tamen differens respectu albi contrahentis ; sic *esse* in intellectione, *esse* in cognitione, *esse* in opinione.

Omnia ista dicunt esse diminute respectu tertii ; *esse* tamen respectu opinionis non accipitur ut diminutum, nec respectu intellectionis, nec cognitionis, sed simpliciter. Sic *esse* lapidis ut comparatur ad intellectum, accipitur pro vero *esse*, tamen lapis intellectus comparatus ad *esse*, verum habet *esse* diminutum, ita quod *esse* lapidis in cognitione est *esse* diminutum lapidis, et secundum *quid*. 13.

Esse in intellectione, est esse secundum quid.

Præterea, hoc dico ad rem, quod res intellecta non accipitur secun-

dum *esse* diminutum respectu intellectionis, sed secundum *esse* simpliciter. Nunc autem si relatio illa, quæ est intellecti ad intelligentem, non esset diminuens respectu *esse*, sicut nec accipitur album diminute respectu similitudinis, nec etiam sub similitudine respectu tertii, tunc si lapis intellectus esset æternus, igitur et lapis sub *esse* simpliciter. Nunc autem in proposito licet non sit *esse* diminutum respectu illius relationis, tamen *esse* sub hac relatione in comparatione ad tertium est diminutum. Ideo concedo quod lapis secundum verissimum *esse* est intellectus æternaliter, ita quod respectu intellectionis accipitur secundum *esse* simpliciter, sed totum ut lapis intellectus est *esse* diminutum.

14. Ad argum. in initio quæst. Quo modo possibile et existens dividunt ens.

Ad primum principale cum dicitur, *causatum antequam causetur est possibile, et ens possibile vel in potentia, vel in effectu dividunt ens*, verum est, sicut *vivum* et *mortuum* dividunt hominem, ita quod in uno salvatur secundum *quid*; et in altero simpliciter, quia futurum ita distrahit respectu præsentis sicut præteritum, in hoc quod futurum est præsentatum solum secundum *quid*, sed possibilitas magis diminuit respectu præsentis, quam futurum, quia multa sunt possibilia, quæ nunquam evenient; ideo dico quod ens salvatur secundum *quid* in ente possibili, quod est in potentia ante actum ad existere. Nunc autem divisum prædicatur de divisibilibus, quando simpliciter salvatur in utroque.

15. Ad secundum. Esse diminutum es in anima

Ad aliud; si intelligas quod ens tantum habeat *esse* verum et firmum extra animam, tunc *esse* in anima est *esse* diminutum, et tunc dico, quod lapis ante creationem non habuit *esse* ratum in hoc sensu, quia non habet *esse* ratum, nisi quando habet existentiam, et tunc dico quod habet *esse* a Deo effective. Et cum dicitur quod tunc non habet *esse* quidditativum nisi quando est in effectu, concedo, quia sive *esse* quidditativum, sit idem quod *esse* in effectu, sive aliud, tamen simul sunt in hoc sensu. Et cum dicitur, igitur non habet definitionem, nisi quando est in effectu, dico quod non sequitur, quia definitio est rei, quando est distincta cognitio rei, unde non sequitur, habet definitionem, igitur est. Proinde sicut non est ens ratum, nisi quando est, sic non habet *esse*, quod exprimitur per definitionem, nisi quando est, et non sequitur quod definitio potest terminare quæstionem *an est*, quia potest habere *esse* definitivum, loquendo de *esse* definitivo, hoc est, distincte cognito, quando non est; non tamen tunc habet *esse* definitivum, quod exprimitur per definitionem.

Definitio non petit existentiam rei.

Si accipitur *esse* ratum, dicendo istam rem esse ratam, cui non repugnat esse, dico quod sic non requirit aliquod *esse* extra Deum, quia homo ex se est ens ratum, et ex se formaliter non repugnat sibi *esse*, et ita hoc *esse* ex se est *esse*, et homo est homo ex natura terminorum, nec est alia causa formalis, quare homo est talis naturæ, cui non repugnat esse, et chimæra cui repugnat esse, nisi quia chimæra est chimæra, et homo est homo.

Sed unde habet homo quod sit talis natura, cui non repugnat *esse*? Dico, quod ab intellectu divino, 16.

Unde homo possibilis, et

Chimæra impossibilis. quia est tale intelligibile, et chimæra impossibile est, quia per hoc intelliguntur duo impossibilia; nulla enim simplex negatio est simplex impossibilis in natura, quia si sit, maxime esset *non Deus*. Sed illud salvatur in omni creatura; ideo solum intelligitur simpliciter impossibile in natura, quia habet duas partes formaliter repugnantes, sicut homo irrationalis; et reducitur ista impossibilitas, seu repugnantia ad Deum, quia est causa oppositi hujus repugnantiæ. Dico igitur, quod formaliter ratum seipso est ratum formaliter, si per *ratum* intelligatur, cui non repugnat *esse*, et causaliter est a Deo. Sic, cui repugnat *esse*, formaliter a se est tale, et causaliter est tale a Deo; sed Deus potest esse causa rationis oppositi, ut dictum est *in 1. lib. d. 3. q. de vestigio;* neque potest esse aliquid, quin sit res rata isto modo, nisi sit res talis, quæ est incompossibilis esse ratione formalis repugnantiæ partium.

Ad tertium. Exemplari, intelligi et cognosci distrahunt. Ad tertium dico, quod *exemplari*, *intelligi*, *cognosci*, omnes sunt relationes distrahentes respectu tertii, hoc est, nunquam ponunt verum *esse*. Unde rem æternaliter esse et intelligi, non est ipsam esse nisi secundum *quid*.

17. Ad primam et secundam rationem Henrici. Ad rationes primæ positionis, quomodo eadem res est intellecta prius, et postea in *esse* posita, patet in positione; et ad illam, quæ dicit quod relatio præsupponit illud, in quo fundatur.

Ad tertiam. Ad aliud de permutata proportione, dico quod universaliter, quando est proportio inter contradictoria, et superioris ad inferius de forma, est fallacia consequentis, quia in contradictoriis non tenet consequentia in seipsis; sed e contrario ex opposito consequentis, et arguendo e contrario a destructione antecedentis ad destructionem consequentis est fallacia consequentis. Nunc autem *possibile* est superius ad ens, ideo cum dicitur: Sicut ens ad non ens, sic possibile ad non possibile; igitur sicut ens ad possibile, sic non ens ad non possibile, non valet. Sed contra, quia ens se habet ad possibile, sicut inferius ad superius, igitur sic non possibile, vel impossibile ad non ens. Et concedo quod illud, quod nullo modo est possibile, nullo modo est ens, non tamen e converso. Possibile est superius ad ens.

18. Ad quartam. Negatio duplex. Ad aliud, cum dicitur quod *unum nihil est magis alio nihil*, dico quod aliquando negatio inest alicui propter privationem *esse*, sed non propter repugnantiam illius secundum se, sicut superficies dicitur non alba, non quia informatur nigredine, nec quia repugnantiam habet ad nigredinem, sed solum sibi inest negatio albedinis propter privationem causæ ponentis ibi albedinem. Aliquando vero negatio inest alicui, non quia solum careat causa ponente effectum, sed ex repugnantia, et multipliciter; aliquando propter unam repugnantiam, aliquando propter multas, sicut negatio hominis inest asino propter repugnantiam ex parte differentiæ, non propter repugnantiam in genere propinquo. Sed albedini inest negatio hominis, non solum propter repugnantiam in differentia specifica, sed propter omnia intermedia inter genus supremum et speciem atomam; non tamen propter hoc dicitur ista su- De negationibus, vide Scotum 1. d. 8

perficies nigra non alba, quæ est actu nigra, quasi careret omni colore. Neque illa dicitur magis non homo quam asinus, quia quælibet negatio est æqualis quantum ad hoc, quod simpliciter removet habitum. Aliquando tamen ex pluribus causis removetur, aliquando ex paucioribus; sic dico, quod homo ante creationem solum est non ens, quia causa non dat sibi *esse*. Sed chimæra est non ens, quia sibi repugnat esse. Vel posset dici, quod illud dicatur magis nihil, a quo per plura negatur forma, hoc est, pluribus modis est non ens; tunc posset dici, quod illud nihil, quod pluribus modis est non ens, est magis non ens, hoc est, pluribus modis est non ens, quoniam quælibet negatio simpliciter, amovet totum habitum.

Aliter homo ante creationem est non ens, aliter chimæra.

19. Ad Augustinum cum dicit, *capacitas formæ non nullum bonum est*, ipse loquitur de materia, et ipsa est verum ens.

Ad quintam.

Ad sextam. Ad Avicennam, concedo quod fluxus rerum a Deo in quodam *esse* intelligibili, quod est *esse* secundum *quid*, sed in *esse* in effectu, quod est *esse* simpliciter. Hoc tamen non arguit, quod *esse* in intellectu sit *esse* simpliciter.

QUÆSTIO III.

Utrum Deus possit aliquid creare.

Alens. 2. *part. quæst.* 6. *membr.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. *part. quæst.* 45. *art.* 1. *et* 2. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. Occham *quæst.* 4. Henric. *summ. art.* 2. *quæst.* 23. Vasquez 1. *part. quæst.* 172. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 2. Vide eum 5. *Metaph. quæst.* 2. *et lib.* 7. *quæst.* 8.

1. Quod non 2. de Gen. text. 56. *Idem manens idem semper natum est facere idem*; igitur vel semper creat, vel nunquam creat.

Argumentum.

Item, si aliquid creatur, igitur aliquid aliter se habet nunc quam prius. Sed passivum nunquam aliter se habet quam prius, nisi quia agens aliter se habet quam prius; igitur si aliquid creatur, Deus mutatur, quia ibi nihil est passivum, quod se habeat aliter quam prius.

Secundum.

Item, causa æque determinata ad effectum semper æque agit, quia si nunc agit, et aliquando non, igitur non est æque determinata tunc ad agendum, sicut nunc. Si igitur Deus causasset, tunc esset determinatus ad agendum, et prius indeterminatus.

Tertium.

Item, inconveniens est ponere primum agens simpliciter agere a fortuna et a casu; igitur agit per se propter finem; igitur si naturaliter agit, non magis nunc quam tunc. Si vero voluntarie agit, non videtur quare expectat magis unum tempus quam aliud, nisi quod sic magis congruit effectui, cum ipsum sit æqualiter potens pro quolibet *nunc*.

Quartum.

Oppositum Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum et terram.*

SCHOLIUM I.

Explicat de *nihilo fieri* sumi tripliciter, et in quæstione sensus est, an post nihil ordine naturæ, vel durationis præcedens, possit Deus aliquid facere? Explicat optime duplicem prioritatem naturæ, positivam ac privativam. Ponitur sententia Philosophi negantis creationem in tempore, quam refutat in Oxon. 1. dist. 8. quæst. ult. ubi num. 13. et dist. 39. et 43. Probat Deum ad extra omnia contingenter producere, et sic nihil ab æterno necessario produxisse; Philosophus autem ponit æterna omnia necessaria. Ostendit primo, contra Hen-

ricum (de quo late 1. dist. 8. quæst. 5. num. 6.) secundum Philosophum Intelligentias effective esse a Deo.

2. Ad quæstionem dico primo distinguendo de *creare*, quia *creare est de nihilo producere*, secundum Anselmum *Monolog. cap.* 8. et illud *de* potest intelligi tripliciter. Primo, sicut dicimus de tacente, quando de nihilo loquitur, quia omninò loquitur ; sic de nihilo, quod omnino non fit. Secundo, de nihilo tanquam de materia, et tunc non negatur fieri omnino, sed est de nihilo tanquam de materia. Tertio, dicitur de nihilo fieri ordinabiliter, hoc est, post nihil, et de sic nihilo intelligitur quæstio. Et illud adhuc potest dupliciter intelligi, quia vel est hîc ordo durationis, cum aliquid fit post nihil, sic quod post nihil duratione fiat aliquid ; vel quod non fit nihil prius duratione, sed tantum natura. Et utroque istorum modorum est videndum si aliquid potest fieri de nihilo ?

'reare tripliciter ccipitur.

3. Primo, secundum quod intelligitur ordo naturæ, et hoc potest dupliciter intelligi : Vel ordo naturæ actualiter et positive ; vel tantum in potentia, et circumscriptive, vel privative. Exemplum primi, sicut materia est prius forma, et causa effectu ordine naturæ actualiter et positive. Exemplum secundi, quando aliquid non habet aliquid nisi ab alio, ut materia non habet formam, nisi ab aliquo introducente, et tunc circumscripto isto introducente vel agente, manet sub negatione formæ, et tunc illius *non esse* est prius natura forma negative et privative, hoc est, remotione vel negatione formæ.

'rius nara dupli-.er, posi-ve et privative.

Loquendo de ordine naturæ primo modo, scilicet actu et positive, non potest aliquid fieri post nihil, sic, quod *non esse* actu et positive præcedat *esse*, sicut causa effectum naturaliter. Secundo modo est ordo naturæ inter *aliquid* et *nihil*, ita quod res, quæ non habet *esse* nisi ab alio per creationem, circumscripto illo alio, manet sub negatione *esse ;* sicut aer, esto quod esset æternaliter illuminatus, adhuc prius natura esset tenebrosus quam luminosus, hoc est, circumscripto illo alio, a quo habet lumen, de se esset sub negatione luminis, non tamen de natura sua includit tenebram. Sic creatura prius non habet *esse*, hoc est, circumscripto dante *esse*, quantum est de se, sub *non esse*, et sic natura prius est *non esse* ejus quam *esse,* non tamen intra suam essentiam includit *non esse,* quia naturæ suæ non repugnat habere *esse* ab alio, nec repugnat sibi *non esse* circumscripto dante *esse* illo modo.

Aer ab æterno lucidus, prius natura esset tenebrosus.

Loquendo igitur de creatione ut solum *non esse* præcedat *esse* natura, videndum est an Deus possit aliquid creare ? 4.

Opinio Henrici circa mentem Aristot. in creatione.

Et dicitur quod non, secundum intentionem Philosophi, quia ipse ponit quod primus effectus est motus cœli, et non sic, quod motus secundum se sit primus effectus, sed orbis motus, quia ut habetur 7. *Metaph.* solum compositum generatur, neque album solum, sed homo albus, tam in accidentibus quam in substantia ; una pars igitur præsupponitur. Loquendo tamen de istis productis inferioribus, in omni productione præsupponitur materia,

ideo nihil poneret Philosophus simpliciter novum secundum quodlibet sui. Unde dicitur quod Philosophus non posuit Intelligentias esse effective a Deo , sed est ordo inter Intelligentias essentiales, sicut inter numeros, qui non est ordo efficientiæ, sed dependentiæ.

Motivum hujus opinionis est dictum Philosophi *primo de Cœlo, text.* 102. 103. *et* 158. ubi dicit contra Platonem quod *omne productum potest desinere;* et 9. *Metaph. text.* 17. ponit Intelligentias esse æternas ; igitur non possunt desinere, et per consequens non erant productæ.

Præterea sic Commentator 12. *Metaph. com.* 41. Nihil potest esse perpetuum ab alio, et in se possibile, nisi motus cœli tantum ; igitur videtur expresse quod non poneret istam creationem.

5. Contra istum modum ponendi est argumentatum *primo lib. dist.* 8. primo per auctoritatem Aristotelis, quod intentio sua non sit negare istam creationem ; et probatur per auctoritates suas 2. Metaph. *Quapropter sempiternorum principia esse talia necesse est, quia maxime tale*, etc. Hoc est, quod est causa veritas aliorum, maxime est verum, sicut ignis est maxime calidus formaliter, quia est causa aliorum calidorum, et ista causalitas non potest esse nisi efficientiæ, cum dicit quod maxime sunt vera, quia causa aliorum.

Item 2. *de Cœlo text.* 4. dicit Philosophus quod *his clarius, his obscurius determinatum est esse a primo*, clarius puta sempiternis, obscurius puta corruptibilibus.

Item, de intentione Commentatoris de Substantia Orbis plane habetur quod primum est causa omnium *esse.* Et iste Doctor concedit quod ibi contradicat sibiipsi propter rationem Aristotelis, qui concessit quod primum non potest movere immediate orbem, ut patet ex intentione 8. *Physicor.* Non quia virtus infinita non potest esse in magnitudine solum, sed quia virtus infinita movens per modum naturæ, non potest movere in tempore, quia si sic, cum virtus finita posset idem movere in multo majori tempore augendo virtutem, minuetur de tempore ; et si sic, tandem in æquali moveret virtus finita cum virtute infinita agente secundum ultimum potentiæ, quia ex necessitate naturæ illud manifeste est impossibile ; igitur quod movetur in tempore, immediate movetur a virtute finita, et quia movetur per tempus infinitum, aliquo modo movetur a virtute infinita; igitur necessarium est ponere duos motores.

Sed quod causa prima et secunda concurrant ad effectum, potest intelligi tripliciter. Vel quod prima producat secundam, et tunc concurrunt, quia secunda est a prima. Vel quod prima non producit secundam, sed dat sibi influentiam, vel motum, sicut manus baculo, vel quod ambæ immediate concurrant respectu effectus, unum tamen principalius, sicut Sol, et generans particulare ad productionem hujus generati, ita quod utrumque agit propria virtute, unum tamen principalius. Sed illo tertio modo non posset Deus, et motor conjunctus concurrere respectu motus cœli, quia ex intentione Phi-

6. Primam, secundam causas concurrere ad effectum tripliciter sumi potest.

losophi, nihil potest primum movere in tempore immediate per se, neque cum alio. Neque potest poni quod concurrunt secundo modo, quod Intelligentia movens recipiat a Deo motum ; tum quia Intelligentia ista immobilis est sicut Deus, quia cœlum est primum mobile ; tum quia si reciperet influentiam, sic reciperet *esse* a Deo, quia secundum Philosophum, nullum accidens est in ipsa, et nunc habetur propositum, quia si Deus causat influentiam in ea, causat *esse* in ea ; igitur oportet quod Philosophus intelligat quod Deus, et motor conjunctus concurrant primo modo ; et tunc potest salvari intentio Philosophi, quia primum movet in ratione efficientis, et in ratione finis, ita quod movet in ratione efficientis ipsum cœlum mediate, immediatus tamen effectus ejus est prima substantia dependens, et illa movet cœlum effective immediate, propter amatum et desideratum ; et sic Deus immediate movet istam Intelligentiam finaliter; sed cœlum movet effective mediate, finaliter vero immediate.

Prima Intelligentia secundum Philosophum producit secundam.

7. Et tunc potest salvari, quod propter ejus infinitatem motus est infinitus secundum durationem, sed propter movens proximum est in tempore, et esset finitus, quantum est ex parte illius moventis secundum se. Si enim tam Intelligentia movens immediate quam Deus, esset a se incausabiliter, non esset major ratio quare unum prius dependeret ab alio, quam e contra, nec quare unum magis esset primum ens quam aliud.

Item, secundum Philosophum, est ibi ponere intelligens et intellectum, inter Intelligentias ; et manifestum est quod objectum movet ad intelligere, quia secunda Intelligentia potest intelligere primam perfecte, cum possit perfecte in quodcumque ens, et non potest esse perfecta intellectio primæ Intelligentiæ, nisi ipsa moveat intellectum secundæ Intelligentiæ, quia inferius nunquam movet ad perfectam intellectionem superioris ; igitur oportet quod ibi sit causalitas intellectionis, igitur et causa *esse*, secundum Aristotelem, quia non ponit intellectionem differre ab *esse*, nec ab essentia intelligentis.

SCHOLIUM II.

Potest Deus creare, id est, aliquid producere nullo præsupposito ordine naturæ. Probatur primo, quia si Deus nihil immediate causat, nihil omnino causat. Secundo, producibile si est simplex, totum producitur ; si compositum etiam pars prima producitur, vel erit incausabile, et sic non erit componibilis cum parte causabili. Explicat Philosophum quomodo non negaverit creationem hoc sensu, aperiens viam solvendi loca ejus in contrarium.

Dico ergo ad istum articulum, 8.
quod, etiam ex mente Philosophi, Deus potest sic creare, hoc est, quod potest creare aliquid post nihil ordine naturæ, sine aliquo præsupposito, quod sit pars causati, et non solum sicut forma causatur de novo, quia licet nihil ejus præexistebat, tamen aliquid præsupponebatur, quod recipit formam. Sic non est in creatione, quia nihil præsupponitur, nec tanquam pars, nec tanquam recipiens ; sed post *non esse* totale ordine naturæ, datur *esse*.

Decisio auctoris.

Illud probo dupliciter; primo sic : Deus potest aliquem effectum immediate causare immediatione effectus ;

Deus potest aliquem effectum immediate

causare. alias nihil causat omnino.

non loquor de immediatione causæ, sed sic, quod nullus effectus immediatius causatur; sed effectus immediatus Deo totus causatur; igitur, etc. Major patet, aliter enim Deus nihil posset immediate causare, quia si inter effectum causatum istum et Deum sit alius effectus immediatior, et ante istum alius, erit processus in infinitum in per se ordinatis, et per consequens omnino nihil potest causare. Minor patet, quia effectus immediatus Deo non præsupponit alium effectum; igitur non præsupponit nisi causam. Probo, quidquid est aliud a prima causa, dependet essentialiter a prima causa; quod patet, tum per auctoritatem Aristotelis 12. *Metaphysicæ text.* 10. *et* 41. dicentis quod *ab ipso dependet cœlum, et tota natura.* Non autem posuit cœlum magis dependere quam Intelligentiam, quia posuit cœlum formaliter necessarium, sicut Intelligentiam; tum, per rationem, quia si aliquid aliud a prima causa non dependeret essentialiter ab ea, illud nihil esset istius universi, quia unitas universi est, quod omnia alia a primo, ordinem habeant ad ipsum, ut patet *ex* 12. *Metaph.* Unde nihil est in unitate ordinis universi, nisi quod habet ordinem essentialem ad primam causam; quidquid autem habet ordinem essentialem ad primam, ab ipsa essentialiter dependet; ergo patet quod quidquid est aliud a prima causa, essentialiter dependet ab ea, quia si non causaretur a prima causa, ex se et a se esset necesse esse; ergo sibi repugnaret non esse quocumque alio circumscripto, et per consequens non dependeret a prima causa essentialiter; ergo a primo ad ultimum, si effectus immediate productus a Deo præsupponeret aliud, illud aliud esset causatum a Deo sic, et non esset immediatus sic effectus productus a Deo; ergo effectus immediate productus a Deo producitur ab eo, nullo alio præsupposito; ergo creatur, quia capit *esse* post *non esse,* sola causa prima præsupposita.

Omnia dependent a prima causa.

Hanc rationem verbaum transcripsit Arimin. in 2. d. q. 1. 2. art. 2.

9. Item aliquid per se unum est producibile a prima causa, aliter non esset primum efficiens; illud ergo per se unum, vel est simplex, vel compositum. Si est simplex, ergo totum producitur nullo ejus præsupposito; ergo causatur isto modo. Si est compositum, adhuc sequitur quod causetur hoc modo, quia in composito per se uno creabili, quælibet pars ejus est creabilis, quia compositum causabile non componitur ex quodam causabili, et quodam non causabili, quia quod est non causabile, est necesse esse ex se. Quod autem est necesse esse ex se, non est compossibile cum aliquo alio; ergo illud potentiale est causabile, et non ex aliquo sui; ergo est causabile simpliciter, post *non esse* ordine naturæ; ergo patet quod secundum intellectum naturalem, Deus potest causare, ita quod aliquid sit a Deo nullo sui præsupposito, nec aliquo susceptivo in quo recipiatur. Patet ergo per rationem naturalem quod etsi Philosophus hoc non diceret, quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo.

Incausabile est in componibile.

10. Ad illud in contrarium de Philosopho *in primo de Cœlo et Mundo text. comm.* 13. quando dicitur se-

cundum ipsum, quod *illud quod producitur, aliquando desinit esse*, dico quod aliquid productum a Deo potest intelligi tripliciter: Uno modo, quod producatur in alia natura coævum sibi ab æterno; unde nec Filio Dei repugnat effici, et creari, quia est ab æterno, sed quia producitur in eadem natura, quæ non potest esse terminus factionis. Alio modo potest intelligi, quod aliquid producatur a Deo quadam simplici emanatione, quæ est cum novitate, sicut nos ponimus creaturas a Deo creari. Tertio modo aliquid producitur a Deo per mutationem, per hoc quod privatum prius aliquo actu sit postea sub illo actu.

Aliquid produci a Deo potest intelligi tripliciter. Filius Dei non quia æternus, est non factus.

Istо tertio modo illa quæ producuntur de novo per mutationem, desinunt esse per mutationem, quia habent principium intrinsecum corruptionis suæ. Et de producto isto modo tenet argumentum Aristotelis contra Platonem, quia isto modo productum habet principium intrinsecum suæ corruptionis. Nunc autem secundum intentionem Philosophi, cuilibet potentiæ passivæ in natura correspondet aliqua potentia naturalis activa, et ideo ab illa corrumpetur. Propter quod dixit, quod omne corruptibile necessario aliquando corrumpetur, quia habet principium intrinsecum suæ corruptionis, cui correspondet potentia activa extrinseca, quæ aliquando necessario necessitate inevitabilitatis corrumpetur, quia secundum ipsum, nullum violentum est necessarium, et tunc si Plato conveniebat secum in istis propositionibus, est argumentum bonum contra eum, et tamen dixit Plato contra omnem Philosophiam, quia tunc haberet dicere de cœlo, sicut nos dicimus de corporibus nostris post resurrectionem quod sunt corruptibilia ex se, conservantur tamen in *esse* perpetuo ab alio, et sic non fuisset locutus philosophice.

Ostenditur Philosophum non negare creationem.

Philosophus dicit omne non necessarium corrumpendum.

Si autem posuit Plato cœlum produci a Deo secundo modo, sicut nos ponimus, ita quod accipit *esse* de novo sine mutatione in subjecto, quod movetur ad actum, tunc non ita evidenter tenet argumentum Aristotelis contra ipsum, quia tunc non posuit principium intrinsecum corruptionis. Militat tamen ratio Aristotelis secundum intellectum et principia ejus, et sic habet evidentiam, quia si cœlum de novo fuit productum a Deo, ergo contingens est ipsum esse, quia producitur tunc a contingente producente. Sed secundum ipsum, nullum contingens est perpetuum, secundum ipsum est necessarium, et nullum contingens est necessarium ; ergo nullum contingens est perpetuum, et ideo cuilibet contingenti existenti correspondet alia causa a qua corrumpetur, quia secundum Aristotelem, quod est contingens, et cui repugnat necesse esse, necessario sibi correspondet alterum aliquod, vel in natura, vel supra naturam, ut Deus, quod tandem ipsum destruet, et tunc tenet argumentum Aristotelis non ex principio intrinseco corruptioni, sed ex defectu contingentiæ in producto. Sed loquendo de productione primo modo, secundum quem aliquid capit *esse* post *non esse* ordine naturæ, sic habuit Aristoteles concedere, ut probatum est, quod substantiæ separa-

tæ sint creatæ et productæ, et tamen formaliter necessariæ et sempiternæ, et per hoc patet responsio ad Commentatorem *in* 12 *Metaphysicæ*.

SCHOLIUM III.

Posse Deum producere aliquid secundum totum *esse* post nihil, ordine durationis, est contra Philosophos. Probatur tamen, quia agit Deus per intellectum et voluntatem, et nihil vult necessario præter se, alioquin nulla esset in rebus contingentia ; ergo potest in tempore creare. Quod vero libere agat Deus ad extra, probat optime hîc in utroque scripto, et in Oxon. I. dist. 2. quæst. 2. num. 20. et dist. 8. quæst. 5. num. 20. et dist. 39. num. 11. et Collat. 29. Vide eum in Oxon. hîc num. 8. ubi refutat Henricum asserentem creationem non esse de nihilo essentiæ, sed existentiæ, probans esse de nihilo utriusque *esse*, non tamen de nihilo *esse* intelligibilis, seu entis diminuti. Sed hoc producitur de nihilo omnis *esse*, de quo in Oxon. I. dist. 36. quæst. 1. et dist. 30. et 3. dist. 6. quæst. 1.

11. Secundum membrum principale est de creatione, secundum quod est de nihilo, sive post nihil, ordine durationis. Et dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem ; nec sequitur, Philosophi hoc posuerunt, igitur est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt Philosophi, quæ tamen possunt cognosci per naturalem rationem ; et multa ponunt, quæ non possunt demonstrari, quia per nihil, quod nobis apparet, potest demonstrari quod sint plures motores orbium, quando sufficeret Deus tantum; ideo probo quod isto modo potest Deus aliquid creare. Et adduco rationem naturalem, quia prima causa potest producere aliud a se, voluntate, et quod producitur voluntate, producitur mere contingenter; igitur potest produci non sempiternaliter; igitur potest creari dando *esse* post *non esse* prius duratione. Major patet, quia tam Philosophi quam Catholici posuerunt primum agere per intellectum et voluntatem, licet aliter et aliter. Nam, ut habetur 2. Physic. *Omne agens per se agit propter finem,* vel igitur per se agit propter finem, quem cognoscit, vel, quia dirigitur a cognoscente finem ; cum igitur primum agens non dirigatur ab alio, quia tunc non esset primum, quia superioris est dirigere, ideo dicit Philosophus quod *sapientis est ordinare*. Et secundum omnes, primum agens est agens per se ; igitur cognoscit finem; agit igitur per intellectum et voluntatem ; igitur potest producere aliud a se voluntarie.

Philosophi sæpius errarunt, et multa ponunt non demonstrata.

Primum agens agere per intellectum et voluntatem.

12. Minor, scilicet *quod dicitur voluntarie, producitur contingenter*, probatur, licet non sit evidens, quia si primum agit voluntarie, producendo aliud a se, hoc erit mere contingenter, quia omne agens, quod agit per voluntatem, et non necessario vult aliud a se fore, non necessario producit aliud a se, quia illud agens, quod vult finem propter se, non vult aliquid necessario aliud a fine, nisi illud aliud sit necessarium propter finem, vel acquirendum finem, vel præhabeatur ad perfectius habendum, vel ad firmius tenendum. Sed nihil aliud a Deo est necessarium sibi ad acquirendum finem, nec ad perfectius habendum, neque ad tenendum ; igitur non necessario vult aliquid aliud a se fore, et producit per intellectum et

Deum nihil aliud a se velle necessario.

voluntatem; igitur non necessario producit aliud a se; igitur non sempiternaliter producit aliud a se.

Si prima causa esset necessaria, nulla esset libertas in secunda.

Item, impossibile est aliquid contingenter fieri in universo in causis realiter agentibus, nisi primum agat contingenter; quod si prima causa necessario movet ad aliquid, et secunda tantum movet mota, igitur necessario movet tertiam, et sic quousque devenias ad effectum, et si impedimentum in proxima causa contingat, cum ista causa non moveat nisi mota, nec sua causa. Si igitur prima movet ad impedimentum ex necessitate, necessario illa res non eveniet; igitur vel necessario non evenit, vel necessario eveniet, et sic nihil contingenter; ideo Deus contingenter potest creare novum. Unde aliqui videntur dicere rationes Philosophorum ad oppositum, quia si aliquid novum est in effectu, sequitur, secundum dicta eorum, quod nihil est novum, quia Philosophi sic arguunt: Novitas in effectu non est, nisi ex aliqua novitate in causa; igitur si effectus est novus, aliquid in causa erit novum; illud novum in causa est ab alio causatum, quia secundum omnes, prima causa simpliciter est immutabilis; igitur illud novum est ab alio, et sic vel stabitur ad effectum novum, et non ex novitate in causa, cujus contrarium supponunt Philosophi, vel est processus in infinitum, et tunc nihil novum potest causari.

Philosophi nihil novum admittunt in effectu sine novitate in causa.

13. Item, a prima causa est totus motus cœli, et ista pars motus est nova, quia nunquam præfuit secundum aliquid ejus, et tamen nulla novitas in causa; igitur etsi nunc primo esset ista pars, ita quod nihil motus præcessisset hanc partem, non oportet aliquam novitatem esse in causa.

Dico tamen secundum Philosophos, quod stabitur in motu cœli, quia effectus novus hîc inferius reducitur ad motum cœli, qui licet non sit simpliciter novus, tamen secundum aliquam partem novus est, et ista pars, quæ est nunc nova, reducitur ad Intelligentiam moventem, et tamen ista non mutatur, nec aliquid novum est in ea, propter istam novitatem partis motus. Nec hoc intelligunt Philosophi, quod novitas in effectu arguat novitatem in causa, tanquam ex priori posterius, seu tanquam ex posteriori prius, quia nihil potest uniformiter movere nunc, et prius, quin semper agat idem quod prius, vel simile sibi; ideo sufficit quod Intelligentia prius habuit actionem consimilem. Sed si neque prius habuisset actionem consimilem, neque istam, sed omnino nullam, cum inciperet movere, aliter se haberet secundum dispositionem proximam, secundum intentionem Aristotelis, ideo non poneret processum in infinitum. Nec est similis ratio, si nunc est nova pars motus; sed si fuisset simpliciter nova, ita quod nihil ejus præcessisset, tamen secundum veritatem potest esse novitas in effectu, et nova pars motus, etsi nihil simile præcessisset, licet nihil sit novum in causa.

Ad primum principale dico, quod Philosophus intelligit istam propositionem de agente mere naturali, non de agente voluntarie et simpliciter libere. 14. Ad argum. 1.

Ad 2. Agens voluntarium agere potest absque eo quod passum habet, aliter se secus de naturali.

Ad aliud, cum dicitur, *si creat, igitur aliter aliquid habet nunc quam prius*, dico quod agens per naturam mere, si uniformiter se habet in agendo, quantum est ex parte sui, si effectus est novus, aliter se habet nunc quam prius; tamen agens voluntarium potest absque sui mutatione aliquid de novo creare, et absque hoc quod passum aliter se habeat, quia nihil est præsuppositum.

Ad tertium. Agens voluntarium æque determinatum non æque agit, secus de naturali.

Ad aliud cum dicitur, *causa æque determinata ad effectum, æque agit nunc et prius*, dico quod agens voluntarium potest esse determinatum ultimata determinatione, et tamen non æqualiter agere nunc et tunc, quia licet nunc sit ultimate determinatum, non tamen pro hoc, sed pro alio. Ideo non statim causatur effectus, quia ultimata determinatione potest velle in hoc *quando* rem esse, pro illo *quando*, quando vult eam ponere in *esse*, etsi præsupponitur passum summe dispositum.

Et si dicatur, ibi passum aliter se habet quam prius, non nisi propter agens, verum est, aliter se habet propter agens, et non aliter se habet propter agens aliter se habens, quia sicut nunc vult effectum poni in *esse* pro hoc, ita prius voluit; unde non semper tam æque determinata ad agendum semper æque ponit effectum in *esse*.

Dicitur, si ponitur a proximo, ita quod adsint convenientia, quæ requiruntur, et amoveantur omnia impedimenta, semper æque aget. Dico quod adhuc propositio est vera tantum de agente naturali, non de agente voluntarie mere, quia tantum volitionem habet quis de effectu ponendo in *esse* pro tunc, et nunquam prius, sicut habet pro tunc, quando actu ponit, et tamen non æque ponit effectum in *esse*, quantumcumque amoveantur impedimenta, et convenientia adhibeantur.

Ad quartum. Voluntas divina non habet aliam regulam, creata sic cui se conformare tenetur.

Et cum dicitur postea, inconveniens est ponere primum agere a fortuna; quare igitur expectat tempus? Dico quod voluntas quæ habet aliam regulam superiorem, ex cujus continuitate dicitur recta, habet bonitatem ex illa regula, et talis volitio ex fine, et circumstantiis debitis habet rectitudinem, scilicet ubi oportet et quando oportet, et cui oportet. Sed in prima voluntate non est dare regulam superiorem, imo seipsa est recta, ideo nulla circumstantia facit ipsam bonam. Unde licet voluntas creata respiciat tempus tanquam circumstantiam, non tamen prima voluntas, quia ideo res volita est bona, ex hoc quod prima voluntas vult eam, nam omnia, quæ vult alia a se, propter suam bonitatem vult, et propter objectum primum; voluntas tamen, quæ tenetur conformare se regulæ superiori, tenetur esse conformis fini et circumstantiis ad finem.

QUÆSTIO IV.

Utrum Deus produxit mundum sine principio durationis.

Alens. 2. *part. quæst.* 14. *membro* 1. D. Thom. *quæst.* 40. *art.* 1. Henric. *quodlib.* 1. *quæst.* 7. *et* 8. D. Bonav. *hic art.* 1. *quæst.* 4. Richard. *art.* 3. *quæst.* 4. Gabr. *quæst.* 3. Capreol. *quæst.* 1. Conimbr. *cap.* 8. *Physicor. quæst.* 6. *et* 7. Vasquez 1. *part. dist.* 177. *cap.* 3. Sot. 8. *Physic. quæst.* 7. Scotus *hic quæst.* 3 *et* 9. *Metaph. quæst.* 5. 2. *Physic. quæst.* 8. *et* 8. *Physic. quæst.* 1.

Quod sic, ut habetur 8. Physico- 1.

Argum. 1. rum, text. 10. 11. *Non potest motus esse novus, nisi primum movens, vel primum mobile aliter se habeat.* Et sicut est de motu, sic est de toto mundo.

Secundum. Item, quod semper est in sui principio, et in sui fine, semper fuit, et semper erit; hujusmodi est mundus.

Tertium. Item, quod habet virtutem ut semper sit, non potest incipere, sed est sempiternum, quia virtus non excedit substantiam ; sed quodlibet sempiternum habet virtutem, ut semper sit.

Quartum. Item, materia est ingenita et incorruptibilis, *primo Physicorum, et* 2. *de Cœlo, text.* 82.

Quintum. Item, *generatio unius est corruptio alterius*, ut habetur 1. *de Gener. text.* 17. *et* 20. *et* 2. *Metaph.* 7. igitur, etc.

2. Contra. Oppositum : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et exponitur in principio temporis secundum Glossam Augustini super *Genes. et* 2. *de Civitate, et de Trinitate in fine.*

Item, Augustinus ad Felicianum de Trinitate : *Creatura est, quæ ex eo quod non est, producitur in esse.*

Item, in annihilatione manet *non esse* post *esse* duratione ; igitur in creatione præcessit *non esse* ad *esse*, dicitur quod non oportet, quia creatio potest esse ab æterno.

Contra, quando productiones, sive actiones sunt oppositæ, terminus *ad quem* unius est terminus *a quo* alterius. Sed terminus *ad quem* annihilationis non est solum *non esse* quantum est de se, sed est reale *non esse* excludens *esse* ; igitur si tale *esse* sequitur annihilationem, tale *non esse* præcedit creationem, et non solum *non esse* creaturæ quantum est de se, quia illud solum est *non esse* secundum *quid.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ et aliorum, asserens creationem æternam esse possibilem cum suis fundamentis. Opposita sententia, tenens ratione ostendi impossibilem esse creationem æternam cum suis fundamentis, quam tenent D. Bonaventura, Henricus, Richardus et alii.

Circa quæstionem Theologi conveniunt in conclusione, quod *non esse* mundi præcessit *esse* duratione. Sed an illud sit tantum creditum, vel per rationem naturalem possit esse declaratum, discrepant. 3.

Dicit igitur unus Doctor, quod mundum incepisse sola fide tenemus. Ad hoc adducit auctoritates Gregorii super Ezechielem, *homilia prima*, quod *Moyses Spiritu sancto afflatus, prophetavit mundum incepisse* ; illud probat per rationes, quia si posset demonstrari incepisse, aut hoc esset ex parte mundi, aut ex parte Dei causantis ? Non ex parte mundi, quia non potest esse medium ad hoc probandum, quia quod est medium demonstrandi, et ipsum abstrahit ab *esse, fuisse* et *fore* ; igitur per ipsum non potest demonstrari *esse* de novo inesse mundo. Neque ex parte Dei, quia Deus contingenter vult ea quæ sunt alia a se ; igitur contingenter causat mundum. Sed non possumus habere rationem demonstrativam ad sciendum voluntatem divinam ; ideo neutro modo potest demonstrative probari mundum incepisse. Prima opinio D. Thomæ. Creationem æternam non repugnare ex parte mundi.

4. Secunda ratio. Et dicit ille Doctor quod expedit quod hoc sola fide teneatur, ne credita demonstrarentur per aliquas rationes sophisticas, et tunc possent infideles habere occasionem irridendi, credendo quod propter tales rationes esset adhæsio articulis fidei, quas alii scirent solvere, ideo expedit quod illud reveletur Sanctis.

Tertia. Et additur, quod si Deus non agit per motum, potest habere effectum coævum. Et ponuntur ad hoc exempla Sanctorum, ut apud Augustinum 6. *de Trinitate, cap.* 1. de

Quarta. igne et splendore, de Sole et radio, de virgulto, et de imagine et de vestigio, quæ ponit idem lib. 10. de Civitate Dei, cap. 31. *Si pes stetisset ab æterno in pulvere, ab æterno*

Exempla Augustini pro æternitate creationis possibilis. *fuisset causa vestigii.* Similiter, idem Augustinus lib. 5. de Civitate, cap. 4. *Ille modus, quo non esse præcessit esse,* etc. (et loquitur de æternitate mundi,) *vix intelligibilis est.* Sed si ille modus est intelligibilis, non includit contradictionem.

Quinta. Item, Philosophi non viderunt contradictionem ponere mundum coæternum Deo ; igitur multo fortius neque sequentes, minus intelligentes, videbunt.

Sexta. Item, si Naturalis considerat quatuor causas, *secundo Physic.* ita Metaphysicus. Metaphysicus tamen abstrahit a motu, igitur potest considerare causam efficientem, ut

Opin. contraria Henric. quodlib. 1. q. 7. et 8. abstrahit a motu ; igitur ratio creationis abstrahit a ratione mutationis ; igitur possibile est creationem esse respectu mundi, licet non mutationem, et sic potest causari, licet agens non mutetur.

Contra istum modum arguit unus Doctor primo, secundum quod dicuntur duo, quod non potest probari per rationem simpliciter necessariam. Secundo, quod nec per rationem necessariam ex sensibus. 5. Ratio prima.

Repugnare creationem esse æternam, secundum Henricum. Probatur oppositum utriusque : Primo, oppositum primi, quia omni facto oportet assignare factionem, nam ubi minus videtur, ubi est productio universaliter, oportet assignare quod producto conveniat productio, quia Filius Dei productione producitur. Si igitur mundus est factus, igitur aliqua factione ; aut igitur illa factio manet semper cum *esse* mundi, aut non semper, sed tantum in uno instanti, sicut factio rei temporalis in principio inceptionis *esse*. Si illo secundo modo, igitur illud instans, vel *quando*, in quo est factio mundi, erit primum, in quo mundus est, et prius non fuit. Si semper factio sit simul cum *esse* mundi, sequuntur duo inconvenientia : Primo, quod mundus erit successivus, et nihil permanens. Secundo, sequitur quod *fieri* est idem quod *conservari*, et similiter *causari*, et illud est falsum propter duo : Primo, quia *fieri* est respectu habendi, sed *conservari* est respectu habiti continendi. Secundo est hoc falsum, quia causa particularis producit rem, et postea eam non conservat ; igitur *producere* et *conservare* sunt distincta in agente particulari ; igitur differunt realiter in agente superiori.

6. Ratio 2. Secunda ratio ad idem, ex 2. Periherm. c. ult. *Omne quod est, quando est, necesse est esse.* Sicut igitur pro hoc instanti, pro quo Deus producit, non potest non producere,

sed prius ; nec pro illo instanti pro quo conservat, potest non conservare, sed prius. Sic si mundus est ab æterno, igitur pro nullo *nunc* potuit Deus non produxisse mundum ; igitur necessario produxit mundum, quia non potuit habere potentiam præcedentem *esse* mundi, ita quod *non esse* mundi præcederet *esse* ; igitur pro quocumque instanti comparetur mundus ad Deum, necesse est comparetur ut actu positus in *esse*, vel ut prius productus ; igitur nunquam potuit non produxisse mundum, quia nunquam potest esse potentia, ut res non sit pro illo instanti, pro quo est, nisi prius *non esse* præcedit duratione, quia non quando est, nec quando præteritum est, quia hoc solo privatur Deus, 6. *Ethicorum*, et Augustinus *lib.* 26. *contra Faustum*.

Iste Doctor instat contra seipsum de prædestinato, quia ab æterno fuit prædestinatus ; igitur non potuit non prædestinari ; igitur necessario est prædestinatus. Dicit quod non est simile, quia prædestinatio est intra, respicit tamen objectum extra, ut futurum, ideo non respicit istum, ut positum in *esse*, sed ut ponendum, ideo ut ipsum est extra, est in potentia contradictionis. Sed ex alia parte si mundus sit æternus, potentia creativa non respicit mundum, ut ponendum in *esse*, sed semper ut ens actu, ideo nunquam est in potentia contradictionis ad *esse* et *non esse*.

SCHOLIUM II.

Solvit argumenta secundæ sententiæ, tenentis repugnare creationem esse æternam, quæ sunt fere omnia Henrici. In eorum solutione habetur optima doctrina, ut notatur in margine, de quo latius Doctor in Oxon. hîc quæstione tertia, a num. 16.

Dico tamen quod istæ rationes non concludunt quia cum dicitur primo, omne factum aliqua factione fit, conceditur ; aut igitur semper est factio mundi, quando est *esse* mundi, aut non. Dico, loquendo de cœlo, vel de aliquo, quod semper manet factio, quia cœlo semper manente, æqualiter fit in comparatione ad causam primam. Nam sicut ponit Augustinus 8. super Genes. ad litteram : *Aer non est factus lucidus, sed semper fit lucidus,* ita continue conservatur res a Deo, et gratia in anima, sicut conservatur lumen in aere a corpore luminoso ; sic secundum Augustinum, tota creatura continue fit a Deo, hoc est, semper dependet a Deo. Et cum dicitur, si semper fit, igitur est successivum, non sequitur, quia in successivo pars una succedit alteri, et in permanente idem conservatur prius et posterius, sicut si similiter staret idem lumen, conservaretur in medio non novum et novum ; sic Deus eamdem gratiam in anima. 7. Ad rationem primam Henrici. Factio cum re facta semper manet.

Et cum dicitur postea, quod tunc *conservare* et *creare* essent idem, vel *fieri* et *conservari*, posset concedi uno modo ; alio tamen modo differunt, quia conservatio est datio *esse* post idem *esse*, in comparatione ad tempus, non tamen in comparatione ad æternitatem, cum in tali mensura non sit prius. Sed creatio est datio *esse* post *non esse*, quod *non esse* præcedit *esse* natura vel duratione. Et sic patet qualiter *fieri* non solum est respectu habendi, Creatio et conservatio quomodo differunt. De hoc infra dist. 2. q. 1.

sed respectu habiti conservandi, etc.

Et cum dicitur postea, quod illa distinguuntur in causa particulari *producere* et *conservare*; igitur et in causa superiore. Dico quod non sequitur, quia causa particularis non eodem modo producit et conservat rem, imo solum requiritur ad *fieri*, et non ad *conservari* rei. Causa vero universalis eodem modo producit et conservat rem, et ideo ab ista vere potest res continue fieri, et tamen vere permanere, quia Filius Dei est in *gigni*, et tamen verissime permanet. Unde infinities gignitur in comparatione ad tempus, quia in quolibet instanti, et tamen verissime *esse* continuatur in comparatione ad tempus, quod est totum simul in comparatione ad æternitatem.

ma facit, et conservat, secunda tantum facit.

Ad rationem secundam.

8. Ad secundam rationem dico, quod ista minus valet, quia hæc propositio falsa est, nihil contingenter se habet ad *A*, nisi præcedat *A*, duratione. Probo, nam causa prior duratione effectu non causat effectum, nec ut posterior effectu posito in *esse*, quia jam effectus causatus est; igitur causa solum causat effectum, ut simul duratione, et prius natura; igitur si ut sic non contingenter causat effectum, et ut prius duratione non causat, nec ut posterius duratione, igitur quælibet causa, ut causa, esset necessaria. Si igitur causa quando causat, non contingenter causaret, nunquam contingenter causaret, quia quando non causat, igitur nec necessario, nec contingenter; igitur si aliqua creatio est contingens in universo, oportet quod causa prius natura effectu, et simul duratione esset contingenter. Nec valet comparatio ad potentiam, quia etsi quod præteritum est, non posset non fieri, ista tamen causa quæ causavit effectum præteritum, fuit prior natura, et simul duratione, et solum causavit contingenter, ut prius natura, quia illa contingens fuit causa respectu sessionis meæ heri, sicut hodie.

Nulla causa causat, nisi ut simul duratione cum effectu, vide 1. d. 39. n. 18

Et cum dicitur: *Omne quod est, quando est*, etc. dictum est prius quod homo necesse erit ex parte primi, ita quod quando est determinatum esse, necesse est ut sit, et sic intelligit Philosophus. Non enim vult quod præsentia omnia sint necessaria, absoluta necessitate. 9.

Et cum iste Doctor instat contra se, dico quod demonstrative instat, et non solvit, quia ex determinatione in effectu, ex hoc quod ponitur in *esse*, non concluditur major determinatio in causa, quam si non ponitur. Unde necessarium nunquam dependet ex contingenti, ideo si sit determinatio ultima in causa respectu effectus ponendi in *esse*, æqualiter ponetur in *esse* pro illo *nunc*, si causa est potens, et non impedibilis, sicut si nunc poneretur in *esse*. Ideo æqualiter sequitur, si aliquis est prædestinatus ab æterno, quod non potest non prædestinari, sicut si mundus esset ab æterno, quod non potest non produci; ideo dico quod contingentia stat simpliciter respectu effectus ponendi in *esse* ex hoc solo, quod causa sit prius natura, et simul duratione.

Iste Doctor alibi adducit alias duas rationes: Prima est, quælibet species æque est in potentia objectiva respectu Dei, tam homo quam 10.

Henr. quodl. 1. quæst 1.

equus. Sicut igitur ab æterno secundum istos, Deus produxit Solem, et usque huc conservasset, sic ab æterno posset produxisse asinum, et ille genuisse alium, et ille alium, et sic in infinitum, et tamen nunc deventum est ad istum asinum ultimo generatum, et primus asinus erat iste creatus ; igitur positis extremis, erunt media infinita ; hoc autem est impossibile.

Secunda ratio ad idem, quæ conveniunt eidem ordine naturæ, prius duratione convenit id quod est prius natura. Sed creaturæ ordine naturæ prius convenit *non esse* quam *esse* ; igitur prius duratione. Major patet, quia non possent simul duratione illa duo competere, nec indifferenter unum ante aliud ; igitur prius duratione est, quod est prius natura.

Ipse instat contra se de principio et conclusione, quia prius natura est veritas in principio, non tamen prius duratione. Et respondet quod major non est vera comparando prius natura, et posterius natura ad diversa, sicut veritatem ad principia et conclusionem. Sed quando opposita conveniunt eidem ordine naturæ, illud quod prius convenit ordine naturæ, prius convenit eidem ordine durationis, quia opposita non possunt convenire eidem simul duratione.

11. Prima istarum rationum est probabilis, sed secunda valet, quia, ut prius dictum est, quando duo opposita competunt eidem, unum prius natura, aliud posterius ; si istud prius natura sit prius actu et positione, ita quod ibi sit ordo naturæ positione, necessaria est major. Sed si ordo ille naturæ non sit positione, sed privatione, sicut exemplificatum est quæstione præcedenti, non oportet prius natura competere prius duratione, quia si substantia prius est accidente ordine naturæ, et causa effectu ; igitur possibile est quod prius duratione sit prius natura ; sed *non esse* creaturæ est prius *esse* secundum Philosophos, tantum privative, hoc est, de se non habet *esse*. Unde si ratio concluderet, impossibile esset quod Deus simul duratione causaret materiam et formam, quia esto quod sic causet, adhuc materia est prius natura forma, et per consequens prius natura privatione est materia quam forma. Si tamen necessario ex hoc sequeretur quod esset prius duratione, impossibile esset quod Deus simul duratione crearet materiam et formam ; non proprie materia ibi non mutatur, quia nec præcedit natura positione forma, ideo non est ibi proprie mutatio a privatione ad formam, quia nunquam præfuit privatio in materia, quia licet privatio inesset materiæ sibi derelictæ, et etiam *non esse* prius competeret creaturæ quam *esse* sibi derelictæ, tamen causa extrinseca potest prævenire, ne privatio habeatur in materia, et ne creatura prius duratione habeat *non esse* quam *esse*. Ista igitur ratio non concludit incompossibilitatem ponendi creaturam ab æterno.

Quando prius natura infert prius duratione?

Opposita privative, simul duratione.

Scotus in Oxon. num. 19.

Mutatio supponit privationem, et hæc est prior duratione forma.

SCHOLIUM III.

Circa argumenta de infinitate animarum et hominum, si poneretur mundus æternus, adducit varias aliorum solutiones, ut sustineant Philosophum, quas solide rejicit, concludens juxta ea quæ ex sensibus patent, ponendam esse potius novitatem mundi quam æternitatem, quia nulla creatura potest esse infinita.

12. Alii arguunt contra primam opinionem. Primo, ex infinitate multitudinis, quia ex sensibus est notum, licet non sit sensibile, quod si mundus esset æternus, infiniti homines præcessissent, et anima intellectiva est incorruptibilis, et notum fuit Philosophis quod infinita non possunt esse simul in actu.

Item, in continuis arguitur, quolibet die posset Deus creasse unum lapidem, ipsum conservasse, et ex his posset esse unum quantum in actu.

Non omnia demonstratio cogit omnem intellectum.

Ad primum horum, dicitur primo quod illa non est demonstratio, quia non cogit omnem intellectum, et demonstratio debet omnem intellectum cogere. Sed illud non valet, quia tunc sequitur quod nulla esset demonstratio in Geometria ; nulla enim est, quæ cogit omnem intellectum. Unde potest esse demonstratio specialis, et potissima, licet non statim assentiat intellectus notis terminis confuse. Nulla enim causa talis demonstratio est, quæ cogit intellectum, nisi præmissæ sint communes animi conceptiones, vel propositiones sint per se notæ ex conceptu terminorum, ut termini sunt. Unde statim quicumque novit quod totum est majus sua parte notis terminis confusissime. Unde licet vetula ignoret in quo genere sit linea, si sciat quod hæc est pars, et alia totum, statim novit quod est major sua parte.

13. Præterea, ex hoc sequeretur quod Aristoteles non fecisset demonstrationes *in libro Physicorum*, nam multæ sunt, quæ non cogunt pravum intellectum, imo videtur multis quod valde bene sciunt respondere. Similiter Euclides, cum demonstravit de angulo contingentiæ, quod est omnium angulorum acutissimus, quibusdam videtur quod conclusio est impossibilis, et tamen ex intentione demonstrat conclusionem.

Aliter dicitur, quod illud quod infertur, non est impossibile, quia non est inconveniens in accidentaliter ordinatis ponere infinitatem, sic sunt ordinatæ infinitæ animæ.

Quæ dicuntur causæ essentialiter ordinatæ.

Contra, illæ causæ dicuntur accidentaliter ordinatæ, quæ per accidens requiruntur ad actionem, sicut causæ per se ordinatæ sunt, quando quælibet per se habet causalitatem aliam et aliam, et simul requiruntur ad actionem, ita quod deficiente una, non potest effectus esse, quia tunc non esset essentialis ordo, si illæ causæ non sunt alterius ordinis. Causæ vero accidentaliter ordinatæ sunt ejusdem ordinis, et non requiruntur simul, sed sufficit una per se, nam accidit Socrati inquantum generat Platonem, quod fuit a Cicerone, quia si fuisset primus homo, æqualiter posset generasse. Philosophus igitur negat infinitatem in causis per se, et non in causis per accidens, quia illæ sunt successivæ, et nunquam infinitæ simpliciter. Unde etsi fuissent simul æqualiter, fuisset Philosopho inconveniens ponere infinitas causas per accidens ordinatas, sicut per se, quia sicut habet ut impossibile, infinitum numerum esse in actu, æqualiter hoc repugnabit de numero immaterialium, sicut materialium, et accidentaliter ordinatorum sicut per se. Unde, ut prius dictum est, per universaliora principia, quæ tenuit Aristoteles, debuit ponere intellecti- 14.

Quæ accidentaliter.

Infinitudo animarum an repugnet.

vam corruptibilem potius quam incorruptibilem. Nec hujus contrarium vult Avicenna, nec Algazel.

mundus set æter- is,aui infi- ti essent mines.

Tertio dicitur quod etsi mundus sit æternus, non sequitur infinitos homines præcessisse, quia Deus posset aliter creasse homines, quam per generationem, et tunc non oporteret quod ante istum esset alius in infinitum.

Sed ista responsio magis est contra Philosophos, et contra sensibilia, quia si ratio naturalis magis necessario concludit non sempiternitatem mundi quam sempiternitatem, igitur Philosophi nitentes rationi naturali, magis deberent hoc ponere, si ex sensibilibus magis potest concludi sempiternitas ; igitur magis debet poni secundum sensibilia quæ videntur ; igitur magis debent poni.

ecundum Philos. mo non otest cre- ari.

Sed ponunt Philosophi quod homo non possit esse nisi per generationem, quia æquale inconveniens fuit Philosopho Deum creasse primum hominem, sicut secundum, vel tertium. Ideo ponit universaliter quod generatio unius est corruptio alterius, et quod homo tantum producebatur per propagationem.

15. Quarto dicitur quod posset Deus creasse unum hominem ab æterno, et ille posset nunc de novo generasse, quantum placuit, et sic non sequitur infinita esse formaliter.

Contra illud est intentio Philosophi expresse, quam tamen isti volunt sustinere, quia si virtus illi homini sit, ut supersit, igitur habet virtutem, ut supermaneat ; igitur habet virtutem ut sit sempiternus ; igitur est incorruptibilis. Cum igitur postea generat, producit hominem corruptibilem ; ita non erit generatio univoca, quia ille homo generatus est natura corruptibilis, et prior naturaliter incorruptibilis ; igitur differunt specie ; igitur non est generatio univoca.

Quia se- cundum Philos. mne ge- nerabile est corruptibile.

Item, isti dicunt quod cœlum potuit produci sine motu, et dicunt etiam quod non sunt infinitæ circulationes, nisi in potentia tantum, et non in actu, quia tantum est unus motus totius.

Sed contra illa est intentio Philosophi expresse, quia Philosophus habet pro impossibili quod movens sit sempiternum et mobile similiter, et tamen quod motus incepit.

Eoque inconveniens infinitas dari revolutiones, et unum motum infinitum.

Item, esto quod non essent infinitæ revolutiones, nisi in potentia tantum, et unus motus totius infinitus, tantum inconveniens esset, sicut si infinitæ essent revolutiones, quia sicut impossibile est ultimum infinitorum secundum numerum esse acceptum, et per consequens hanc revolutionem ultimam, si essent infinitæ, ita impossibile est ultimum unius infiniti esse acceptum.

Item, quod non tantum sint revolutiones in potentia, et secundum imaginationem. Probatio, quia illud, quod non circulatur, nisi in comparatione ad *A*, si pluries sic circulatur, simpliciter pluries circulatur ; sed cœlum non circulatur, nisi in comparatione ad certum punctum (quia non secundum totum mutat locum simpliciter, non enim mutat locum in *contineri* aliter et aliter, sed magis in *continere*, hoc est, non eodem modo se habet in *continere* active) ; igitur non circulatur simpliciter, nisi quia pars ejus aliter se habet in compa- 16.

ratione ad idem immobile, ut centrum, non quod locetur per centrum secundum fictionem communem; nihil enim locatur in *continere* active; igitur tantum circulatur, quia ille punctus in cœlo non redit ad eumdem, sed tantum in comparatione ad terminatum punctum in centro. Sed ponunt Theologi punctum in cœlo Empyreo, quod est immobile secundum totum, et partes correspondere puncto eidem in cœlo mobili, cum multoties redit ad idem punctum; et tertio ipsi ponunt circulationem ejus redeundo ad idem punctum cœli immobiliter, quod continet ipsum. Item, ponunt Philosophi ex alia parte cœlum circulari in redeundo ad idem punctum respectu illius, quod continet active.

Quomodo ponunt Philosophi et Theologi, cœlum circulari.

17. Item, quod impossibile est factum esse, impossibile est fieri, 6. *Physic.* 7. *et* 1. *de Cœlo,* et ratio propositionis est satis generalis, quod potentia non est ad impossibile; igitur nisi essent multæ circulationes actu, una post aliam, impossibile esset; cœlum moveri.

Nulla potentia ad impossibile.

Et si dicas quod propositio intelligitur de motu recto, ratio propositionis æqualiter se extendit ad omnem motum, unde bene potest esse continuitas unius circulationis ad aliam, licet sint duæ. Bene enim continuantur alia duo, quæ non sunt unum continuum summa continuitate, sicut patet de duabus lineis facientibus angulum, et sicut declarabitur alibi, quomodo motus reflexus aliqua continuitate potest esse unus, licet non simpliciter.

Motus reflexus potest esse unus.

Item, secundum Philosophum, 3. Physicorum: *Infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper aliquid est extra*; igitur si motus ex parte ante est infinitus, ex quo terminatur ad hoc *mutatum esse,* æquale inconveniens est ipsum esse acceptum, vel per transitum, sicut si essent infiniti, quia ex ea parte, qua infinitum, nunquam potest esse per transitum. Cum igitur non est nisi duplex infinitum, vel in virtute, vel in quantitate, et primo modo nihil potest esse infinitum nisi Deus, nec secundo modo aliqua creatura, igitur quantum ex sensibus possumus habere, magis necessaria est novitas mundi quam sempiternitas.

Resolut. Doctori[s]

SCHOLIUM IV.

Solvit argumenta probantia creationem æternam esse possibilem, et sic in hac quæstione problematicus est; latius de his agit in Oxon. quæstione tertia, a numero 9.

Dico igitur ad primum quod prima opinione, quod non concludit, nec ex parte mundi, nec ex parte Dei. Unde unus Doctor dicit quod *quod quid* non est medium demonstrandi mundum esse, sed existentia, tamen quia existentia abstrahit, dico aliter quod per *quod quid est,* potest aliquando concludi quod aliquid repugnat alicui, et quod aliud sibi non repugnat, quia si anima haberet *quod quid,* per hoc posset cognosci quod sibi repugnat albedo, quia nunquam sibi posset inesse, non tamen concludi quod sapientia sibi repugnat, imo quod sibi potest competere. Dico, per *quod quid est* mundi, vel essentiæ creatæ, potest concludi quod esse sempiternaliter repugnat essentiæ 18.

Ad rati[o]nem pr[i]mam [D.] Thoma[e]

creatæ, sed nunc esse non repugnat creaturæ. Similiter ex parte voluntatis divinæ, quamquam contingenter velit alia a se, possumus cognoscere necessario Deum non velle simpliciter impossibile, nec impossibile ex suppositione ; igitur si mundum fuisse ab æterno claudit contradictionem, sicut potest, secundum hunc Doctorem, per rationem naturalem possumus hoc cognoscere quod voluntas Dei non est ad hoc.

...secundum. Et cum dicitur postea, quod utile est quod sola fide teneamus mundum incepisse, ne simpliciores haberent occasionem errandi, dico, quod tunc frustra laborarent Sancti, quia in multis laborant, ut intelligant quæ prius crediderunt; et utile est quod ad hoc habeant aliqualem rationem naturalem, quando potest haberi, ut credentes magis firmentur, non solum tenendo hoc propter illam rationem, sed magis adhærendo, cum vident possibilitatem, et non credentes videant Sophisticas rationes suas hoc improbantes posse prohiberi, et sint minus efficaciter protervi, nec propter hoc evacuatur fides. Sed si esset simpliciter ratio necessaria, tunc non staret fides pro tanto, quia non inclinaret intellectum ad illud verum, quia causa fortior præveniret magis inclinans, ut ratio simpliciter necessaria, quia non solum contraria causa fortior exterminat contrariam, sed fortior ejusdem rationis, sicut patet de lumine majori et minori.

(Margin: ...xpedit ...æ credi- ...is ratio- confir- ...nare.)

19. Ad aliud, dictum est prius, quod neque propter hoc quod agens agit per motum, neque per mutationem, est causa quare non potest habere terminum coævum ; igitur, quia si Deus possit habere ad extra aliquem effectum æternum, ita bene posset habere illum per motum, sicut non per motum.

(Margin: ...d tertiam.)

Et cum ponuntur exempla Sanctorum, dictum est prius *, quia non inducunt ista ad declarandum solum possibilitatem simul existentiæ effectus cum causa, sed necessitatem, quia si ignis nunc primo esset, nunc haberet splendorem necessario ; si prius esset, prius haberet ; nulla talis potest esse necessitas primæ causæ ad aliquid extra. Et cum dicitur quod Augustinus dicit quod pes est causa vestigii, dico quod hoc non dicit ex propria intentione, sed recitat ibi opiniones Philosophorum, et dicit sic : *Dicunt enim*, etc. Unde quod pes sit causa vestigii ab æterno, claudit contradictionem, quia impossibile est quod pes faceret vestigium in pulvere, nisi per motum localem, et quod sic causet, et tamen ab æterno, plane claudit contradictionem, et illud exemplum decipit multos philosophantes.

(Margin: Ad quartam. — * suo. q. 1. 17. — Solvuntur hoc Augustini. — Vestigium pedis æternum, repugnat)

Ad aliud de modo intelligendi, cum dicit Augustinus quod *ille modus est vix intelligibilis*, potest dici quod est vix intelligibilis intellectui inferiori ; vel si ponamus quod mundum fuisse ab æterno claudit contradictionem, potest dici quod ibi est contradictio latens, et tunc potest dici quod ille modus est vix intelligibilis, quia ab illo intellectu, qui non videt contradictionem, est intelligibilis ; ab 20.

illo vero, qui videt, non est intelligibilis.

Ad quintam. Ad aliud dicitur, Philosophi non viderunt istam contradictionem, verum est, imo plura dixerunt sine demonstratione quam cum demonstratione. Unde secundum intentionem Philosophi, non est sustinendum illud, quia dixerunt hoc. *In difficilibus minimæ rationes sufficiunt.* Ratio illa est, quia 2. *de Cœlo* loquens de illis quæstionibus difficillimis dicit quod *oportet minimis rationibus esse contentum in difficillimis*; unde in arduo aliquando ratio adducta non esset sufficienter persuasiva Rhetori.

21. *Ad sextam.* Ad aliud, cum dicitur, efficiens abstrahit a mutatione, et ratio causationis a ratione mutationis, verum est, quia potest concipi hoc, non concepto illo, non tamen sic abstrahuntur Metaphysicalia, quin sint in Physicis. Ideo licet possit concipi dans *esse* sine mutatione et novitate, non tamen potest esse in re dans *esse*, nisi dat *esse* novum.

Ad argum. in principio quæst. Ad primum principale dico, quod ratio concludit de agente naturali, non autem de movente voluntarie. Tale enim potest de novo movere, licet non aliter se habeat.

Ad secundum. Ad aliud dico, quod quilibet punctus in magnitudine circulari est principium et finis, et ideo tale nunquam potest esse finis simpliciter ; non sic est de tempore, quia non redit idem instans. Ideo dico quod tempus est in aliquo instanti, ut in principio, et in alio ut in fine, licet sic non posset esse de magnitudine circulari.

22. *Ad tertium.* Ad aliud dico, quod id quod habet virtutem activam vel formalem, qua semper sit, est sempiternum, et sic posuit Philosophus quod cœlum haberet virtutem formalem, sicut illud quod habet virtutem, qua semper sit, hoc est, potentiam receptivam, quia semper potest recipere *esse*, non necesse est quod semper sit, sed potest semper esse, et potest non semper esse, et tunc non fit contingens necessarium, quia semper remanet contingens ex parte sui formaliter.

Ad quartum. Ad aliud dico, quod ingenitum non incipit esse per generationem, sed alio modo, ideo non oportet quod sit simpliciter sempiternum.

Ad quintam. Non omnis productio est corruptio alterius. Vide 4. d. quæst. 3. Ad aliud, concedo quod generatio unius est corruptio alterius, proprie loquendo, et e contra ; sed non quæcumque productio unius est corruptio alterius, quia totalis productio non est alicujus præexistentis, nec totalis destructio aliquid post se relinquit, ideo, proprie loquendo, non est dare primam generationem, quin præsupponat partem generati.

QUÆSTIO V.

Utrum creatio sit idem naturæ creatæ ?

Alens. 2. *part. quæst.* 6. *membro* 2. 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 41. *art.* 3. Henric. *quodlib.* 9. *quæst.* 3. D. Bonav. *hic a* 3. *quæst.* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. Durand. 1. *dist.* 30. *quæst.* 2. Capreol. *ibid. quæst.* 1, Suarez 2. *Metaph. quæst.* 47. *sect.* 2. Vasq. 1 *part. disp.* 173 *cap.* 3. Doctor *in Oxon. hic quæst.* 4. *et* 9. *Metaph. quæst.* 3. *et* 34.

1. *Argum.* Quod non. Avicenna 5. Metaph. c. 1. et 2. *Equinitas est tantum equinitas* ; igitur non est idem

quod creatio, cum natura creata sit absoluta.

Secundum. Item, si sit creatio, semper maneret, quamdiu maneret creatum; consequens est falsum, quia creatio non est nisi in primo instanti, in quo creatura capit *esse* immediate post *non esse*.

Tertium. Item, si creatio sit idem essentiæ Angeli, igitur non posset reparare eumdem Angelum, si prius annihilasset ipsum, quia non posset reparare eamdem creationem numero; sed consequens est falsum, quia, ut declaratum est in materia de resurrectione *, Deus posset hominem reparare, etsi annihilasset materiam et formam.

*Vide in Oxon. 4. dist. 43. q. 1. n. 13.

Quartum. Item, ignis generatus ab igne, habet materiam ignis ab igne generante, et non ab eodem habet creationem; igitur creatio non est idem quod res creata. Si enim ignis haberet creationem ab igne, igitur ignis crearet ignem.

2. Quintum. Item, mutatio differt a termino; sed creatio est mutatio; igitur differt a termino; natura creata est terminus; igitur, etc. Major patet, quia motus est de genere Passionis, sed terminus mutationis non est de genere Passionis, quia, ut habetur *quinto Physicorum*, *text. com.* 10. *et* 18. ad Passionem nec est motus, nec mutatio; igitur omnis mutatio differt a termino. Minor patet, quia in omni genere est unum primum, 10. *Metaph. text.* 2. Primum in genere mutationum non potest esse generatio, quia non competit omnibus; nec motus, quia ibi minime aliquid realiter se habet, et ista est verissima mutatio, in qua verissime quod mutatur, aliter et aliter se habet. Prima igitur mutatio est creatio; sed sic mutatio est inter opposita; igitur prima mutatio inter maxime opposita; hujusmodi sunt termini creationis, non autem termini generationis, cum sit a privatione ad formam, et non a non ente simpliciter, hoc est, nullo modo.

Oppositum: Si creatio non esset idem, sed aliud a natura creata, igitur vel est creator, vel medium inter creatorem et creaturam, vel accidens naturæ creatæ. Non creator, quia creatio est nova, creator non. Non medium, quia tunc esset prius natura quam creatura. Non accidens creaturæ, quia sic esset posterius natura, sed impossibile est creaturam esse prius natura creatione; igitur est idem quod creatura, quod si esset prius creatura, in nihilo esset. In opposit.

QUÆSTIO VI.

Utrum relatio creaturæ ad Deum in ratione causæ sit eadem creatura?

Vide Doctores quæst. antecedenti.

Quod non. Augustinus 5. de Trinit. cap. 1. *In rebus creatis, quod non secundum substantiam dicitur, secundum accidens dicitur.* Sed relatio creaturæ ad Deum, ut ad causam, non dicitur secundum substantiam, quia sic diceretur ad se secundum illam. Et hæc videtur ratio Simplicii ultima parte illius capituli super Prædicamenta; igitur est accidens; igitur non est idem quod creatura. 3. Argum. 1.

Item, *quarto Metaph. text.* 26. Secundum.

infert Philosophus contra ponentes omnia apparentia esse vera, quod omnia essent ad aliquid, et manifestum est quod non est inconveniens omnia esse ad aliquid denominative, sed non essentialiter. Sed si relatio creaturæ ad Deum, ut ad causam, sit idem quod essentia creaturæ, sequitur quod omnia sunt essentialiter ad aliquid.

Item, Prædicamenta sunt primo diversa, quia si non essent, essent differentia, quia quæ differunt, et in aliquo conveniunt, sunt differentia, et sic Prædicamenta essent species ; igitur nihil idem, quod est in uno Prædicamento, est in alio ; relatio creaturæ ad Deum est in Prædicamento Relationis, essentia creaturæ est in genere Substantiæ, saltem alicujus.

In opposit. Oppositum : Essentialius dependet effectus a causa prima quam causa secunda ; sed habitudo causati ad causam secundam non est res alia a natura totius causati, quia contradictio est quod sit natura totius causati, ut hominis vel lapidis, et non ex partibus intrinsecis materiæ et formæ, et illæ sunt causæ secundæ ; igitur habitudo ad causam primam non est aliud ab effectu.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici et aliorum, ad quæstionem sextam, ipsam creaturam non esse aliud a respectu ad Deum. Utitur Henricus obscuris terminis *aliquitatis* et *ratitudinis*, ad rem hanc explicandam, de quibus Doctor fuse in Oxon. I. dist. 3. quæst. 5. et Collat. ult. ubi agitur de ratione vestigii ; refutatur ex Augustino, et septem rationibus. Vide Doctorem in Oxon. hic q. 4. n. 17. Aliam sententiam Henrici refert, scilicet relationem creaturæ ad Deum distingui realiter ab ipsa.

Ad secundam quæstionem dicitur primo, quod habitudo creaturæ ad Deum in ratione causæ, est eadem creaturæ, et sic eadem quod natura ejus non est nisi quædam dependentia ad Deum. Ad hoc allegatur Anselmus Monolog. c. 21. *Licet creatura aliquid sit in se, tamen nihil est respectu Dei ;* igitur videtur quod nihil est nisi quædam dependentia ad Deum. Ratio ad hoc adducitur, omne ens aut est *esse*, aut cui convenit *esse ;* solus Deus est *esse ;* igitur creatura est, cui convenit *esse*. Omne tale est ens participative ; *esse* igitur formaliter est id, quod est ipsa participatione. Participatio vero est relatio ; igitur creatio est id, quod est formaliter relatione. Istud sic exponitur secundum Boetium in Hebdomadibus : *In omni citra primum, aliud est quo est et quod est ;* abstractum ejus, quo est, est *aliquitas ;* abstractum ejus, quod est, est *ratitudo*, et ipsa formaliter est respectus ad Deum, et non fundatur in re rata, quia ratitudinem tantum præcedit aliquitas, quæ est res a *reor*, *reris*, et ista non distinguitur contra ficta, ita quod primo est ratio rei, ut dicitur a *reor*, *reris*, et ista est ratio rei opinabilis. Secundo est exemplatum, quæ dicitur res rata. Tertio est *esse* existentiæ.

5. Prima opinio in hac quæst. 6 Henrici. Vide Occham et reliquos Nominales.

Aliquitas quid sit, et quid Ratitudo.

Et si quærat ab istis, quid fundat istam relationem, quæ dicitur *ratitudo ?* Non aliquitas, quia nihil est, et relatio realis fundatur in re vera.

Dicunt quod relatio est duplex: Quædam est adventitia, et dicitur relatio accidentalis. Quædam est relatio substantialis constituens fundamentum, et non præsupponens; hujusmodi est hæc relatio ratitudinis accidentaliter, et non præsupponit fundamentum. Ista distinctio patet per Simplicium *super Prædicamenta*.

6. Contra illud primo est auctoritas Augustini 8. de Trinit. 2. *Omne quod refertur, est aliquid, excepto relativo*, et in principio tertii: *Si nihil est ad se, nihil est ad alterum;* igitur essentia creaturæ non est sola dependentia.

Scotus impugnat superiorem opinionem.

Omnis relatio fundatur in aliquo.

Item, si relatio non fundatur in aliquo, jam non est relatio, quia divina relatio, ubi minime videtur, fundatur in aliquo; illud igitur in quo fundatur relatio, aut est absolutum, aut relativum; si absolutum, igitur tale est de se; igitur ratio formalis ejus est, quod sit ad se; non igitur est formaliter ad aliud. Si illud, in quo relatio fundatur, est relativum, adhuc quæram de ista relatione, aut fundatur in absoluto, aut in comparato, et sic vel erit processus in infinitum, vel stabitur ad aliquam relationem, quæ fundabitur in absoluto, et tunc illud non erit formaliter ad aliud.

Formaliter absolutum non est formaliter relativum.

Item, impossibile est quod illud, quod includit formaliter ad aliud, sit formaliter ad se; igitur si creatura sit formaliter ad se, non est tantum respectus vel dependentia.

7. Item, definitio perfecta explicat essentiam definiti; sed definitio lapidis perfecta nullam relationem dicit, quia perfecta ejus definitio constat ex genere, et differentia, quæ sunt in genere Substantiæ per reductionem; igitur illa definitio competit lapidi, ut est in genere Substantiæ, et ut sic est primo diversa a quolibet, quod est in genere relationis.

Item, quæ distinguuntur formaliter et specifice, non sunt aliquid distinctum formaliter et specifice; sed diversæ creaturæ, ut homo et lapis, homo et albedo, distinguuntur formaliter et specifice; creatio vero non est alterius rationis specie in diversis fundamentis, sive creetur lapis, sive homo, sicut albedo in homine et asino.

Unius creaturæ sunt plures relationes ad Deum.

Item, una natura formaliter non est plura formaliter; sed una res habet multas relationes ad Deum, quia est exemplata, causata; nunc alia est relatio creaturæ ad Deum in ratione causantis effective; alia in ratione exemplantis; alia in ratione finis, quia diversæ relationes secundum rationem correspondent istis in Deo in comparatione ad creaturam.

Item, sequitur magis mirabile, quam quod ponitur in Trinitate, 8.
quia mirabilissimum ibi est, quod in una essentia absoluta sunt tres personæ realiter distinctæ; sed secundum hanc viam, creaturæ realiter distinguuntur, et non in absoluta essentia, et tunc sunt multæ, non tantum numero, sed specie et genere.

Nomen aliquitatis. De ratitudine, et aliquitate, vide 1. d. 3. q 3.

Item, de modo ponendi, cum dicitur quod abstractum ejus, quo aliquid est, est *ratitudo*; et dicitur quod *aliquitas* tantum præcedit ratitudinem, et illud exemplatum dicitur *esse* quidditativum. Quæro igitur in quo fundatur ista ratitudo. Si

in aliquitate, et ista realitas aliquitatis non est nisi realitas opinabilis, quæ non distinguitur a fictis, igitur illa aliquitas nihil est secundum se; igitur ratitudo, quæ fundatur in isto nihilo, nihil est, et sic creatura, quæ constituitur ex ratitudine et aliquitate, habet in se duo nihila componentia ipsam. Si aliquitas sit res non tantum opinabilis, sed secundo modo a ratitudine, quæro, quid intelligis per *ratitudinem*? Aut illud idem puta *esse* quidditativum, quod præsupponitur existentiæ, et tunc idem fundatur in se. Si intelligis per ratitudinem *esse* existentiæ, igitur non prius est res rata ante *esse* existentiæ, quod tamen negatum est prius*.

Vide d. 2. num. 3.

9. Ad primum pro ista opinione, cum dicitur *creatura nihil est in comparatione ad Deum*, dico quod ista debet sic intelligi, quod negetur comparatio, si affirmetur *nihil* de creatura in comparatione ad quodcumque, quia respectu nullius, pure nihil est. Sed sic intelligendo, quod creatura non est aliquid in comparatione ad Deum, quia non est comparabilis Deo, et hoc est verum, quia secundum quamcumque proportionem determinatam accipitur, semper secundum ampliorem excedit Deus creaturam, tamen creatura aliquid est, cuicumque comparetur, et non sola dependentia. Et cum dicitur postea per Avicennam, quod *omne quod est, aut est esse*, *aut cui convenit esse*, concedo, nam lapis est, cui convenit *esse*, et per participationem, sed non sequitur, si habet *esse* per participationem, igitur participatione formaliter habet *esse*. Sed participatio bene requiritur, quia omne causatum causatione habet *esse*, non tamen *esse* formaliter ipsa causatione, licet causatio requiratur.

Respondetur ad rationes Henrici.

Creatura respectu Dei nihil est, exponitur.

Aliter dicitur ad quæstionem, omnino contrario modo, quod relatio creaturæ ad Deum, ut ad causam, est simpliciter aliud a creatura, et accidens sibi. Ad hoc adducitur Augustinus 5. *de Trinit.* 5. ut prius, *et* 19. ubi dicit, quod *est secundum accidens ejus*, *ad quod dicitur*, etc.

Alia opinio Henr. quodl. 5. q. 6.

SCHOLIUM II.

Sententia vera, relationem creaturæ ad Deum non distingui realiter ab ipsa, nec esse formaliter idem cum ea. Probat utramque partem solide et clare, de quo in Oxon. hîc quæst. 4. a num. 21.

Dico tamen ad quæstionem, quod relatio lapidis ad Deum, tanquam ad causam non est aliud a lapide, neque est idem formaliter et adæquate. 10.

Primum patet, quia si dependentia ad Deum esset aliud a natura lapidis, igitur esset naturaliter quoddam posterius lapide. Consequens est falsum, quia tunc posset sine contradictione lapis esse sine dependentia ad Deum, et per consequens sine contradictione posset esse sine Deo, quia quod potest esse sine dependentia, potest esse sine termino dependentiæ. Prima consequentia patet, quia si dependentia lapidis ad Deum est aliud a lapide, igitur non potest esse prius naturaliter ista essentia absoluta, in qua fundatur, neque simul natura propter idem, quia fundamentum præsupponitur natura relationi, quando est res alia; igitur necessario foret posterius naturaliter. Sed si poste-

Opinio Auctoris. Relatio creaturæ ad Deum est eadem ipsa realiter, alioquin posset creatura esse sine ea.

rius naturaliter, igitur potest esse essentia lapidis sine isto posteriori, absque contradictione, quia 7. Metaphys. text. 4. *Substantia præcedit omne accidens tempore*, etc. Hoc est, ex parte ejus non est contradictio, quin præcedat omne accidens, et hæc relatio ponitur accidens.

11. Objectio. Contra illud arguitur, quod ratio non concludit, quia si in essentia divina est relatio rationis, igitur est idem, quod essentia divina; consequens est falsum, quia quidquid est idem rei,est res ; igitur si relatio rationis in Deo est idem essentiæ divinæ, igitur est res, igitur est relatio realis. Prima consequentia patet, quia si in essentia divina est relatio rationis, contradictio est essentiam divinam esse sine ista relatione, quia si non, igitur intellectus Dei, qui comparat essentiam ad aliquid, potest de novo eam comparare ad illud, et tunc contingenter et noviter eam comparat, et tunc posset intellectus de novo intelligere, et tunc non esset intellectus divinus; igitur si res, quæ non potest esse sine contradictione absque aliqua re, ex hoc est idem cum ista, et non aliud, sequitur quod relatio rationis in essentia divina est idem quod essentia divina.

Responsio. Dico ad illud, quod relatio rationis in essentia divina est, quæ inest essentiæ per intellectum divinum, non vero illa quæ inest per intellectum creatum, quia talis relatio rationis essentiæ divinæ est in intellectu creato, ideo licet sit alia relatio rationis in essentia divina per intellectum divinum, non concluditur esse eadem essentiæ divinæ per rationem prius positam, quia aliquando contradictio est, rem esse sine alia re ab extrinseco, aliquando vero ab intrinseco. Exemplum primi, secundum Philosophos, cœlum esse, et non moveri, fuit contradictio, ita quod contradictio esset ponere cœlum mobile, et motum sibi non inesse. Ista contradictio non foret ab intrinseco ex parte cœli, quia nihil intrinsecum est repugnans non motui, sed ab extrinseco fuit ista contradictio, puta movens non movere. Exemplum secundi, quod compositum ex materia et forma, sit absque partibus. Primo modo est repugnantia in proposito, quia ista relatio rationis, quæ inest essentiæ divinæ, non sibi inest ratione essentiæ, quia sic non haberet intellectum, sed esset sicut Sol, vel essentia remansisset, et ista relatio sibi non inesset, ideo contradictio est extrinsece, ratione intellectus divini, quia non potest noviter operari. Sed ratio prima de lapide procedit de contradictione ab intrinseco, quia contradictio est ex parte lapidis, quod maneat sine Deo.

Rem unam non posse sine alia est aliquando ab extrinseco, aliquando ab intrinseco.

Relatio rationis in Deo necessario ab extrinseco.

Secunda ratio ad idem: Illud quod eodem modo convenit multis, vel omnibus, sic eodem modo convenit, quod vel omnibus accidit, vel nulli, nulli inest accidens, nisi sit omnibus accidens ; sed dependentia creaturæ ad Deum eodem modo inest omnibus, ita quod si uni insit accidentaliter, et cuilibet creaturæ, et si essentialiter uni, essentialiter omnibus. Non dico essentialiter primo modo, sed eodem modo omnibus quantum ad *accidere* et *non accidere*, quia non essentialius habet unum causatum ad Deum dependentiam quam aliud, quantum ad 13.

Omnia causata æque necessario dependent a Deo.

hoc, quod impossibile est unum causatum esse, et non dependere ad Deum. Et manifestum est quod dependentia non inest sibi accidentaliter; igitur nulli creaturæ inest accidentaliter; igitur est idem primo modo, vel secundo cuilibet causato.

Tertia ratio ad idem: Si dependentia creaturæ ad Deum esset aliud a creatura, igitur esset natura causata, et per consequens ista dependet ad Deum. Quæro de ista dependentia, aut alia dependentia dependet, aut eadem; si alia, igitur processus in infinitum; si eadem, igitur pari ratione standum in primo modo, quantum ad hoc, quod sicut secunda dependentia non potest esse sine dependentia ad Deum, ita nec alia creatura; igitur saltem dependentia est eadem creaturæ secundo modo per se, licet non primo modo.

14. Secundum principale patet, quod relatio creaturæ ad Deum in ratione causæ non est eadem creaturæ formaliter et adæquate, quia illa est identitas quidditativa, ita quod si definiretur, unum caderet in alterius definitione, vel esset penitus idem, ut dictum est *in primo libro, in Oxon. d.* 3. *q.* 5. sed respectus nunquam cadit in definitione absoluti; ideo absolutum nunquam est idem formaliter respectui. Neque potest ista relatio esse idem creaturæ adæquate vel præcise, quia cum multa continentur in eodem unitive, hoc non est ex perfectione contenti, sed continentis, quia nihil quod continetur in alio, inquantum continetur, est perfectius, quam si esset accidens. Sed tota perfectio accipitur a continente, sicut patet de passionibus entis, quia ibi est identitas cum

Creatura, et ejus relatio ad Deum distinguuntur formaliter.

distinctione formali et quidditativa, ita quod unum inquantum continetur in alio, inquantum continetur unitive in ente, non est perfectius, quam si esset accidens; igitur identitas præcisa non est continentis ad contentum inquantum continetur; igitur si ista relatio creaturæ ad Deum est idem creaturæ, hoc erit ex perfectione fundamenti continentis, et non relationis contentæ; igitur alia est formalis ratio creaturæ et relationis, ita quod sunt rationes eorum formaliter distinctæ. Sed si illa dependentia esset inhærens lapidi sicut accidens sibi, ita quod non magis sunt rationes formales creaturæ, et illius dependentiæ indistinctæ actualiter propter hoc, quod fundamentum continet tales relationes unitive, quam si ista relatio esset accidens creaturæ, sicut ista actualiter distinguit rationes formales propter perfectionem fundamenti, similiter ex perfectione fundamenti est, quod non potest esse sine tali dependentia. Quod autem possit esse talis identitas inter formaliter distincta, patet, aliter enim oporteret dicere quod bonum, et unitas sunt accidentia enti, et tunc quantumcumque separes illa, adhuc in illo quod remanet, reperies bonitatem et unitatem, et sic idem esset dicendum de illa bonitate et unitate; vel sequitur quod istæ non sunt passiones reales entis, sed erunt tantum fictæ ab intellectu. Patet igitur quod illud quod unitive continetur in alio, non est idem formaliter et adæquate.

Identitas non est inter continens et contentum.

Quod continetur unitive in alio, non est idem formaliter ipsi.

Ad primum principale quæstionis sextæ dico, quod Augustinus vocat quodlibet mutabile accidens aliquo 15.

Ad argum. 1. in initio hujus quæst. 9.

modo, quod est sic mutabile; quod proprie est amissibile, quia quælibet creatura aliquo modo mutabilis est, sed non sic amissibilis, sicut accidens, quod potest destrui manente subjecto; ideo dicitur accidens secundum ipsum *ibidem*, quod neque dicitur in *quid*, et est mutabile, hoc est, destructibile manente natura in qua est. Nunc autem nec relatio, nec in creatura, nec in divinis dicitur in *quid*, tamen relatio in divinis non est destructibilis; relatio quæ est creaturæ ad Deum in ratione causæ, aliquo modo destructibilis est, sed non potest destrui proprie, hoc est, amitti, quia non potest creatura manere post. Sic igitur loquitur Augustinus de accidente, quod quodcumque amissibile, vel proprie vel improprie, quando simul natura destruitur, et illud in quo est; et neutro modo possunt relationes divinæ esse amissibiles, ideo triplex est differentia; et in primo gradu sunt relationes divinæ; in secundo gradu dependentia creaturæ ad Deum; in tertio gradu accidens proprie amissibile.

16. Ad 2. Quodlibet est ad aliquid denominative. Ad aliud, concedo quod non est inconveniens, quodlibet esse ad aliquid denominative. sed formaliter nullum absolutum est respectus, illud tamen sequebatur contra illos, qui ponebant omnia apparentia esse vera, quia ipsi dixerunt quod veritas et *esse* rei consistunt in *apparere*, et tunc omnia essent formaliter ad aliquid.

Ad tertium. Relatio creaturæ ad Deum non est in genere. Ad aliud, cum dicitur, Prædicamenta sunt primo diversa, potest dici quod hoc est verum, quantum ad rationes formales et quidditativas, et tunc posset sustineri quod diversa Prædicamenta possunt idem esse identitate, sed non formaliter. Dico tamen aliter, quod quæcumque conveniunt enti, antequam dividitur in genera, competit ei, non ut in uno genere, sed ut transcendens; hujusmodi autem omnia sunt transcendentia, isti igitur respectus creaturæ ad Deum, ex quo competunt omni creaturæ, competunt enti, antequam dividatur in decem, et per consequens sunt relationes transcendentes, et non in genere Relationis non plus, quam relationes divinæ.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem quintam patet ex dictis responsio. Creatio sumpta pro respectu ad Deum efficientem, est idem suo fundamento, seu rei creatæ; si sumatur pro respectu ad *non esse* præcedens natura, vel duratione, est relatio rationis, et sic non potest esse idem fundamento reali, de quo Doct. in Oxon. hîc q. 4. n. 27.

Ad primam quæstionem, dico quod in lapide, vel quacumque alia creatura est essentia et respectus, ad primam causam, et ordo ad *non esse* præcedens, et hoc natura vel duratione; similiter ad *non esse* præcedens, vel mediate, vel immediate. Si igitur huic toti aggregato imponitur hoc nomen *creatio*, nomen est unum, sicut hoc nomen, *Ilias*, de toto bello Trojano, res tamen sunt multæ. Sic si loquamur de respectu lapidis ad primam causam efficientem, illa est creatio et conservatio, ut dictum est. Si loquimur de respectu ad *non esse*, sive præcedens duratione, sive natura, mediate, sive immediate, dico quod non est idem realiter cum creatura, quia illud *non esse* præce- 17. Ad quæstionem quintam. Respectus ad non esse præcedens, est rationis.

Contradictio non est relatio realis.

dens nihil est, et ad nihil non est relatio realis, quia hæc est causa quare contradictio non est relatio realis; igitur illa relatio non potest esse eadem rei, quia non res non est eadem rei. Et ista ratio non concludit de motu, sed de generatione, quia motus non habet terminum *a quo*, simpliciter *non esse*, sed generatio.

Secundo probo idem, scilicet quod respectus ad *non esse* præcedens, non est idem creaturæ, quia termino non existente, non est ad ipsum relatio realis; sed creata re, *non esse* præcedens est non existens; igitur ad ipsum non est relatio realis actualis. Et illa ratio concludit de motu, si est ad terminum, quod non est relatio realis actualis.

18. Dices, secundum hoc relatio prioris ad posterius non est realis actualis, quia quando posterius tempore est existens, prius non est existens; igitur inter ipsa non erit relatio realis actualis. Dico igitur quod existens non dependet a non existente, non dico a correlativo, quia illud coexigit; sed non ponitur relatio realis actualis, nisi inter extrema existentia; igitur requirit fundamentum existens, et non potest esse relatio nisi inter opposita, et per consequens istius relationis oportet fundamentum esse et terminum; ideo concedo quod prioris ad posterius duratione, nec e contra, non est relatio realis actualis; sed si est actualis, tantum erit in intellectu accipiente prius et posterius, ut simul. Nec valet dicere quod quando posterius est, adhuc est prius sub ratione prioritatis, quia hoc non est nisi prius esse prius,

Relatio prioris ad posterius, quando realis.

et ideo cum relatio actualis realis coexigat fundamentum et terminum realem, et actualiter, tantum erunt illæ relationes reales potentiales, vel in intellectu actuales.

Dices, suntne relationes rationis? 19.
Dico, quod intentiones primæ sunt in intellectu per causationem rei; sed intentiones secundæ causantur per actum intellectus; ideo respectus, qui est in intellectu per causationem rei, et non per causationem intellectus, non proprie est relatio rationis. Sed prius et posterius sunt in intellectu per actionem rei in intellectu, et non per intellectum comparantem tantum; ideo dico, quod creatio ut dicit ordinem ad oppositum, non est idem quod creatura, neque proprie est aliud, quia *idem* et *aliud* sunt differentiæ entis. Et creatio ut dicit ordinem ad oppositum, non est ens, sed dicit habitudinem ad Deum efficientem; sic est idem quod creatura, licet non formaliter, et semper manet, quamdiu creatura manet.

Ad primum principale dico, quod 20.
auctoritas Avicennæ concludit pro parte, quam teneo, quia Avicenna loquitur de præcipua ratione quidditatis; unde sicut vult per aliam intentionem, dicitur quidditas substantiæ et relationis. Et intelligit idem ipse per aliam intentionem, quod ego dico per aliam formalitatem, ideo concedo quod creatio non est idem formaliter quod creatura.

Ad arg. 1. quæst quintæ Equinitas est tantum equinitas explicatur.

Ad aliud, concedimus quod ille respectus, qui est idem creaturæ, semper manet manente creatura. Et si dicas, quare dicitur tunc creari, cum res primo est, et non nunc? respondeo, quia ut commu-

Ad secundum.

niter accipitur *creari*, ut significat istum respectum cum ordine immediate ad *non esse*, et sic *non esse* est idem cum lapide, sed tantum est in primo instanti ordo ad *non esse* immediate præcedens, et non nunc, et proinde nunc non dicitur creatio.

Ad tertium.

Ad aliud, concedo quod sicut potest reparare eumdem Angelum, vel hominem, sic potest eamdem creationem, quæ est idem cum Angelo; sed dictum est *in materia de resurrectione* *, de maternitate, quæ non remansit eadem numero beatæ Virginis ad Christum in triduo, et tamen eadem numero fuit reparata Christo resurgente. Nec concludit ratio de motu vel mutatione, quin posset eadem mutatio redire, et idem motus, quia continuitas non est de essentia motus, quia accidit eidem parti, quod continuatur præcedenti, vel non; unde eadem pars esset, si rediret non continuata primæ, quæ prius fuit continuata. Præterea, hoc in alio deficit, quia illa creatio, quæ habitudo est creaturæ ad efficientem, quæ est eadem creaturæ, non est mutatio, sicut illa habitudo, quæ est ad *non esse* præcedens, si aliqua creatio sit mutatio.

* 4. d. 42. quæst. 1.

Creatio eadem numero potest reparari, sicut maternitas resurgente Christo, reparata fuit. 3.

21. Ad quartum.

Ad aliud, concedo quod in igne generato ab igne, est natura ignis, sic etiam creatio, quæ est habitudo ignis generati ad Deum. Et cum dicitur, igitur ille ignis creatur ab igne, non sequitur, quia non a quocumque agente est creatio passio, creatur genitum; sed illud agens creat, a quo est creatio passio, ut a primo agente; nunc ignis generatus ab igne est a Deo, ut ab agente primo, et ab igne, ut ab agente secundo.

Ad quintum. Varii respectus ad mutationem concurrentes.

Ad aliud, cum dicitur, mutatio differt a termino, dico quod ignis genitus habet multiplicem habitudinem et novam. Est enim ibi una habitudo creaturæ ad efficiens; alia ad *non esse* præcedens; alia materiæ ad formam, alia e contra; alia partis ad totum, alia e contra; alia totius ad partes, alia e contra, et totum novum est, et ab agente sunt ista omnia. Sed mutatio non dicit aliquid novum, quod sit in toto, quia totum non præfuit, et mutatio requirit illud in quo est, aliter se habere, quam prius secundum *informari*, non secundum *informare*, quia sic forma mutaretur, cum perficit materiam. Totum igitur non mutatur, nec forma mutatur, sed sola materia, ideo solius ejus erit mutatio, cum generatur ignis.

Sola materia mutatur cum generatur ignis.

Nunc autem materia habet multiplicem habitudinem, puta ad compositum, ad formam, ad agens; habitudo ejus ad compositum non potest esse mutatio, quia *mutari* duo dicit, scilicet, se habere, et aliter se habere; ideo habitudo ad formam dicitur uno modo mutatio, quia se habere est per formam, et aliter se habere quam prius. Et non semper habitudo materiæ ad formam est mutatio; tum quia talis posset esse æterna forte; tum quia quamdiu manet sub forma, habet habitudinem ad eam, et non mutatur nisi in primo instanti receptionis; ideo mutari dicitur secundum habitudinem ad formam, ut dicit ordinem illius habitudinis ad *non esse* præcedens immediate. Et si cum hoc adhuc dicit habitudinem ad agens, tunc debet dici quod habitudo materiæ ad formam est mutatio sub

An materia mutatur in ordine ad formam.

habitudine ad *non esse* præcedens immediate quando recipit formam ab agente.

22. Habitudo non est eadem cum termino. Sed nulla istarum habitudinum est eadem cum termino, quia si aliqua esset, maxime esset habitudo materiæ ad formam ; sed ista non est eadem cum termino, quia ex quo illa habitudo est in materia, ut in subjecto, non est idem cum termino, quia non est idem cum forma, quam recipit materia, nec per consequens habitudo materiæ ad compositum, nec multo fortius habitudo materiæ ad agens, neque inquantum dicit habitudinem ad *non esse* præcedens, quia ille terminus nihil est. Concedo igitur majorem universaliter, quod nulla mutatio, nec habitudo est eadem cum termino.

Creatio. Vide Scotum in Oxon. hîc q. 4. n. 29. Et cum dicitur in minori, quod creatio est mutatio, nego. Ad probationem cum dicitur, in omni genere est unum primum, posset dici quod non oportet quod omnia illa, quæ reducuntur ad illud primum, sint ejusdem generis proximi, sicut in coloribus, et in aliis, de quibus exemplificatum est in instantia; ideo licet mutatio concurrat, ubi est partialis productio, nunquam tamen ubi est totalis, cum ibi nihil aliter se habeat. Vel potest dici, quod generatio, quæ est ad ens perfectissimum, quod potest haberi per generationem, est prima mutatio. Neque oportet quod ipsa conveniat omnibus, sed sufficit quod in ipsa verissime salvetur ratio mutationis, et verius salvantur in tali generatione, quam in motu cœli, quia licet motus cœli sit primus in genere motuum, in ratione mensurandi, non tamen salvatur verissime ratio mutationis, quia quanto verius aliquid aliter se habet, et tanto verius, quanto realius est, quod de novo habet.

Ad secundam probationem minoris, cum dicitur, termini generationis non sunt maxime oppositi, dico quod sic, quantum possunt esse termini mutationis, quia si alius terminus sit pure, vel non, possit esse terminus mutationis. Præterea hîc licet termini generationis non sint illa ampla omnia, sed termini creationis, sunt tamen illa vere opposita. Ita enim vere opposita sunt privatio et habitudo, quantum ad hoc, quod privatio tollit totum habitum, sicut sunt contradictoria opposita, cum de pluribus possunt dici contradictorie ; quam privative ideo licet sint ampliora opposita, non tamen veriora. 23.

QUÆSTIO VII.

Utrum relatio creaturæ ad creaturam sit eadem fundamento ?

Doctores citati quæst. quinta.

Quod sic. Relatio creaturæ ad Deum est eadem fundamento ; igitur relatio ad creaturam. Antecedens probatum est quæstione præcedente. Consequentia probatur dupliciter, primo sic : Habitudo effectus ad causam est una ; igitur eadem est ad causam primam et secundam, quia una ; igitur eadem relatio est creaturæ ad causam proximam, et ad causam primam. Secundo sic : Effectus non habet habitudinem ad causam primam, nisi per mediam, quia habitudo extremi ad extremum non erit nisi per medium ; igitur ista habitudo, 1. Argument. primum.

quæ est creaturæ ad Deum, est creaturæ ad causam secundam, et una non est alia ab essentia creaturæ ; igitur nec alia.

Secundum. Item, passiones ostensæ in Geometria non sunt passiones absolute, sed relative, cum necessario insint subjectis ; igitur non sunt res alia a suppositis, quia prius natura potest esse sine posteriori qualibet natura absolute ; igitur nulla passio necessario inhærens supposito, est res absoluta alia a supposito.

Tertium. Item, si esset res alia, igitur inhærentia sua esset alia ab inhærentia fundamenti. Consequens est falsum, quia septimo Metaphys. text. 12. cap. I. *Accidens non est ens, nisi quia taliter entis.*

Quartum. Præterea, hîc quærendum esset de inhærentia istius relationis, vel erit processus in infinitum, vel stabitur, quod inhærentia relationis non est alia ab inhærentia fundamenti.

Item, materia recipit formam, ibi igitur est potentia receptiva ad formam quam recipit. Quæro igitur, aut ille respectus est idem cum essentia materiæ, et tunc potest respectus esse idem cum fundamento, aut est res alia, et per consequens mediat inter materiam et formam, et tunc non erit forma substantialis primus actus materiæ.

In opposit. Oppositum : Passio non est idem cum subjecto primo modo, sed secundo. Sed passiones abstractorum sunt relativæ, quia, ut habetur in Prædicamentis : *Maxime proprium est Quantitati secundum ipsam æquale vel inæquale dici, et Qualitati simile vel dissimile.* Item Porphyrius : *Accidens est, quod adest et abest*, etc. Sed relatio creaturæ potest adesse et abesse fundamento manente.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici et aliorum, satis communis, relationem creaturæ ad creaturam non distingui realiter a fundamento. Probatur sex rationibus. Hanc latissime rationibus atque auctoritatibus Patrum et Philosophorum refutat Doctor. Præcipua ratio est, quod fundamentum manet destructa relatione ad creaturam ; ergo non sunt idem realiter ipsi.

Dicitur ad quæstionem, quod relatio realis creaturæ ad creaturam non est res alia a fundamento, sive hoc sit per subtractionem fundamenti, sive per characterizationem. Istud probatur primo sic : Relatio proprie transfertur ad divina, et non potest ibi esse res alia a fundamento propter simplicitatem ; igitur non repugnat relationi proprie, quod sit idem cum fundamento. 2. Prima opinio. Ratio 1.

Secunda. Item, album simile non est compositius quam album per se ; sed si similitudo diceret rem aliam, simile esset compositum ex re et re.

Tertia. Item, si res esset res alia, igitur cuicumque adveniret illud mutaretur, quia prius fuit sub privatione ejus, et jam actu habet ; sed consequens est contra Philosophum 5. Physic. text. 10. *ad relationem non est motus, nec mutatio.*

Quarta. Item, si sit res alia, igitur haberet proprium *inesse* aliud ab *inesse* fundamenti, quia ex quo non est ens per se, et in se, est ens in alio ; sed consequens est falsum propter duo, quia tunc genus relationis non esset simplex, quia includeret proprium *inesse*, et *inesse* generale, in quo convenit cum aliis accidentalibus, quia relationis *esse* est *esse* ad

aliud, sed *inesse* absoluti est in *esse* ad se.

3. Quinta. Secundo sic, quia pari ratione relatio, quæ fundatur immediate in Substantia, haberet proprium *inesse*, aliud a substantia. Illud est contra Simplicium super Prædicamenta, quia dicit quod *ad aliquid*, ut dicit *in*, non constituit Prædicamentum distinctum ; sed relatio substantialis est ad aliquid ; igitur talis relatio non habet aliud *inesse* distinctum ab *esse* fundamenti.

Sexta. Item, si sit res alia, igitur haberet propriam distinctionem in proprio genere, illud autem est falsum, quia *esse ad* non distinguit unam speciem ab alia in genere Relationis, sed tantum genus a genere, et species una distinguitur ab alia in genere Relationis, quia est talis fundamenti, et ad talem terminum. Licet igitur genus relationis distingueretur ab alio genere per *esse ad*, tamen species distinguitur a specie per fundamentum.

4. Impugnatur hæc opinio. Contra illa, illud non est realiter idem isti, sine quo hoc realiter manet, sed fundamentum manet in *esse* existentiæ, relatione non manente ; igitur non sunt idem realiter. Major patet, quia contradictio est primum principium distinguendi aliqua, quia impossibile est idem simul esse et non esse. Si igitur concluditur hoc non esse illud realiter, quia aliquid inesset realiter uni, cui non aliud, igitur potest concludi hoc *inesse* esse aliud ab illo *inesse*, si hoc manet in *esse* existentiæ, quando illud non manet. Illud patet per probationes Philosophi, quia per motum et mutationem probat ipse distinctionem, sic : Materia manet, forma non ; igitur hoc non est illud ; subjectum manet, albedo non ; locus manet, locatum non. Et e contra universaliter, sicut si hoc manet immutatum secundum *A* et *B*, igitur hic nec est *A* nec *B*. Unde quod est principium in Physica, est conclusio in Metaphysica, nisi igitur manentia hujus, et destructio illius argueret non esse eamdem rem, oporteret negare primum principium.

Distinctio realis est, si unum manet, et non alterum. Vide Scot. in Oxon. hic q. 4. n 5. 6. Aliter negabitur primum principium.

Item, Augustinus 6. *de Trinit.* 6. probat corpus cum figura et colore non esse simplex, quia potest manere eadem magnitudo, non idem color, idem corpus, non eadem figura, et e contra ; igitur corpus sic non est simplex. Illa probatio nihil valeret, nisi manentia unius, et destructio alterius argueret non esse eamdem rem.

Dices, non est simile, quia quando similitudo est, eadem est cum albedine, non quando non est ; sed destructa similitudine, remanet eadem sub alia ratione. 5.

Contra, quæro de illa ratione, quæ præfuit, et non manet, aut est nihil, aut aliquid? Si nihil, nulli enti est idem, nec est ratio aliquitatis. Si est aliquid, aut igitur eadem res, quæ est albedo præcise, et tunc non est alia ratio realis, quam præcise fuit. Si aliquid, et non idem quod albedo, igitur sunt duo aliquid.

Præterea, ista ratio non posset distinguere similitudinem ab albedine, quia nihil magis definit quam *esse* et *non esse*.

Præterea, hoc si posset sustineri, quod musca esset idem penitus cum Angelis, quamdiu musca est ; quan-

do non est, remanet eadem res sub alia re.

6. Item, quod non fuit eadem penitus, probatur. quia idem realiter non continet plura in se ejusdem rationis unitive, et ad se, quia licet causa contineat plures effectus virtualiter, non tamen continet ipsos unitive, ut ad se terminum unum unius rationis. Sed albedo potest simul fundare plures similitudines ejusdem rationis, ut probabitur *tertio hujus* * ; igitur nulla earum est idem realiter cum albedine, quia qua ratione una, et quælibet.

* Quæst. 3.

Item, continens unitive, perfectius continet ipsum, quam ipsum sit, ubi non continetur unitive ; sed sensitiva, quæ continetur in intellectiva unitive, perfectior est quacumque sensitiva, quæ non sic continetur. Sed si albedo continet similitudinem, quanto albedo esset perfectior, tanto et similitudo; igitur quanto aliquid albius, tanto similius; consequens est falsum, cum posset esse intensio in fundamento, et remissio in similitudine, et e contra.

7. Item, si relationes in specie non distinguuntur nisi per fundamentum, igitur fundamenta plus distinguuntur, quam relationes, quæ in his fundantur. Consequens est falsum, quia similitudo et æqualitas habent fundamenta genere distincta, et certum est quod idem fundamentum, ut calor, potest esse fundamentum relationis, quæ est potentiæ activæ ad passivam, et fundamentum similitudinis ; igitur similitudo et æqualitas differunt genere, et similitudo, et relatio potentiæ activæ ad passivam non sunt distinctæ genere, sed specie.

Similitudo, et æqualitas habent fundamenta genere distincta.

Item, relatio rationis est aliud a suo fundamento ; igitur pari ratione relatio a suo. Antecedens patet, quia relatio rationis non est in se nihil, sed est secundum se intelligibilis, licet non habeat tantam entitatem sicut fundamentum ; igitur relatio realis non est nihil in re, sed aliquid præter fundamentum, quia quod non est in se aliquid, respectu nullius est aliquid ; igitur quod non est in se res, respectu nullius est res.

Relatio rationis est aliud a fundamento.

Item, Augustinus quinto de Trinitate, cap. 5. *In rebus causatis, quod non dicitur secundum substantiam, secundum accidens dicitur*, ut tu glossas *in quæstione præcedente* *. Dico, quod sic minor Augustini est vera, non glossa, sed demonstrative concludit, quia quod potest amitti, necessario in creatura accidens est illi. Nunc autem subjectum potest manere post, duratione vel natura, loquendo de relatione creaturæ ad creaturam, postquam relatio destruitur ; sed ut dictum est, non sic est de relatione creaturæ ad Deum, ut ad causam, quia contradictio est quod creatura maneat post, duratione vel natura, destructa habitudine ad Deum in ratione causæ. 8.

* Num. 15.

Fundamentum manet destructa relatione ad creaturam.

Item, Ambrosius 1. de Trinit. cap. 6. *Si prius erat Deus et postea Pater, generationis accessione mutatus est, avertat autem Deus hanc amentiam* ; si tamen relatio non esset res alia a fundamento, et si postea esset, Pater non esset mutatus generationis accessione, quia non acciperet rem aliam. Item Hilarius 6. de Trinit. vel 12. *Si prius non natus est, et jam natus*,

Relationem distingui a fundamento autoritate suadetur.

nasci non est nasci. Item Philosophus in Prædicamentis : *Relativa*, etc. *quæcumque hoc ipsum, quod sunt, aliorum sunt*, et sic corrigit illam definitionem : *Aliquorum dicuntur*, etc. hoc est in natura hoc ipsum, quod est alterius, sed nullum absolutum est essentialiter alterius in natura sua.

Item, idem vult Simplicius, *aliud esse relationem, aliud esse fundamentum*. Item 12. Metaph. *Causæ et principia aliorum alia sunt* ; et dicit, *alia relationum et aliorum*, hoc non esset, si non essent res aliæ a fundamentis. Item, Commentator *in lib.* 12. quod *relatio habet esse debilissimum*, tamen secundum istum modum esset realius, vel æque reale cum fundamento.

Item, Avicenna 3. *Metaph.* dicit quod *relatio habet propriam habitudinem* et *accidentem*.

SCHOLIUM II.

Concludit, relationes creaturæ ad creaturam esse reales, et a fundamentis res distintas, inferens multa absurda Philosophica et Theologica, contra asserentes esse tantum entia rationis. Rejicit etiam eos, qui negant esse res, sed tantum modos, quia novem Genera sunt modi Substantiæ, et simul res.

10. Opinio Auctoris. Teneo igitur, quod non omnis relatio creaturæ ad creaturam est idem cum fundamento, sed est res alia, de qua concludunt illæ rationes, et maxime prima de *esse* et *non esse*. Secundo, non quælibet relatio creaturæ ad creaturam est sic aliquid, vel res alia a fundamento.

Relatio creaturæ ad creaturam, est vera res realis. Et dico, quod habitudo, quæ est relatio realis creaturæ ad creaturam, est aliquid sine consideratione intellectus, ita quod neque est res rationis, neque tantum in intellectu, sicut relatio rationis causata in intellectu a re. Neque sicut intentio secunda, neque sicut intentio prima, quam causat in intellectu. Neque sicut universale, sed est vera res, præter operationem intellectus in re extra.

Istud probo, quia si non, primo, destruuntur unitates universi, quia secundum Philosophum 12. *Metaph.* ordo partium inter se, et ad primum est unitas universi, ordo relatio est, nec est alia unitas universi, et istum ordinem destruens, facit universi substantiam inconnexam.

Gravia absurda contra asserentes relationes omnes esse entia rationis. Secundo, nisi relatio ponitur res extra, oportet destruere omnem comparationem, quia partibus dissolutis, totum non est, et partibus unitis totum est, et non potest totum esse prius, quia non fuit nisi per hoc quod aliquid aliter se habet ; igitur cum ordo partium, ut unio, sit relatio, negans istam unionem partium destruit omne compositum.

Tertio, sequitur quod aliter destrueretur causalitas causæ secundæ, quia impossibile est causam secundam agere, nisi approximetur ad passum ; igitur prius natura est approximatio quam actio, et non potest causa secunda de non potenti agere esse potens agere, nisi aliquid aliter se habeat quam prius ; igitur si approximatio nihil reale sit, igitur per approximationem nihil realiter aliter se habet ; igitur non est plus tunc potens agere quam prius. 11.

Quarto sequitur quod destruitur scientia, et Metaphysica esset realis

non magis quam Logica, quæ est de secundis intentionibus adjunctis primis, secundum Avicennam 3. *Metaph. cap. de Relatione*, quia intellectus non causat in objecto cognito, nisi relationem rationis ; igitur cum passiones ibidem tantum sint relationes, nisi illæ sint res, talis scientia non erit realis. Unde cum dicitur, quælibet linea recta potest esse latus trianguli, certum est quod latus trianguli non dicit rem absolutam. Unde quod aliqui dicunt, quod in Metaphysica non est bonum, ut dicit Philosophus *cap.* 5. hoc non dicit ex intentione, quia quidquid dicit, disputative dicit. Et non potest arguere ad utramque per rationes non peccantes in forma. Verum 2. *Metaph.* ex intentione dicit contrarium I. *cap.* sic : Qui dicunt, in Metaphysica non est bonum, falsum dicunt, quia maxime bonum est ordo ; in Metaphysicis est ordo ; igitur, etc.

12. Item, non magis esset filius Dei incarnatus nunc, quam ante assumptionem carnis, nisi realiter se haberet aliter ad naturam humanam quam prius, vel natura humana ad ipsum ; igitur si habitudo naturæ humanæ ad ipsum nova, non sit res aliqua, sequitur quod non aliter realiter se habet nunc ad filium Dei quam prius ; igitur nisi relatio ponitur res extra, destruitur fides.

Si relatio non est aliquid reale, incarnatio erit tantum aliquid rationis.

Item, nisi quantitas, quæ prius informavit panem, aliter se habeat nunc quam prius realiter, sequitur quod æqualiter nunc informat sicut prius, quia quantitas in se non aliter se habet nunc quam prius ; igitur oportet quod relatio realis sit aliquid reale in ipsa re extra intellectum sine operatione intellectus.

Dico igitur, quod quælibet relatio, quæ est creaturæ ad creaturam, de qua illæ rationes concludunt, est res alia a fundamento, quia si non deberet dici res, quia modus rei, cum ens et res, et omnia Prædicamenta præter Substantiam, sint modi Substantiæ, tunc diceremus quod nulla est res nisi Substantia. Si igitur cum hoc, quod Quantitas, vel Qualitas est modus Substantiæ, stat quod sit res aliqua, et alia a Substantia, igitur modus realis, etsi non sit ita realis, sicut Quantitas, vel qualitas, potest tamen esse aliqua res, quia inter modos rei, aliquis est minus modificabilis, et aliquis magis.

Modi rei sunt res, quia novem genera sunt modi Substantiæ.

Dicunt, quod sit modus realis alius. Hoc solum est propter characterizans, et non propter realitatem propriam. Dico, quod hoc non est verum, quia quidquid præcedit natura ipsam habitudinem, est absolutum, et per consequens pertinet ad genus absolutum ; igitur habet absolutum formaliter distinguens ipsum ab absoluto. Et sicut inter absoluta est ordo, ut inter Substantiam, Qualitatem et Quantitatem, formaliter distinguens est intrinsecum, sic inter modos est ordo, et forma distinguens habitudinem ab habitudine est intrinsecum. 13.

SCHOLIUM III.

Solvit argumenta num. 2. adducta, probantia relationem creaturæ ad creaturam, non distingui re a fundamento, et omnia exactissime et fusius tractat quam in Oxoniensi scripto.

Ad primam rationem pro prima opinione, dico, quod relatio, quæ transfertur ad divina, non est in ge- 14.

Ad rationem primam Hen-

rici. In divinis nulla sunt genera, sed modi prædicandi similes duobus generibus 1. d. 2. q. 5.

nere Relationis, nec sunt ibi duo genera proprie, quia omne genus est limitatum ; sed pro tanto dicuntur duo primi modi prædicandi similes modis generum, ut ad se, et ad alterum ; et isti sunt duo primi modi. Nec propter hoc dicuntur ibi ita proprie modi aliorum generum, ut Qualitatis et Quantitatis, licet modus cujuslibet Prædicamenti simul posset esse ibi præter modum passionis, quia modus ad alterum, et ad se, comprehendit modum Quantitatis, et aliorum absolutorum, ideo dico, quæcumque sunt ibi, sive ad se, sive ad alterum, sunt transcendentia, et competunt enti antequam dividitur in decem Genera.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur *compositius album simile, quam album*, ille ponit quod per aliam intentionem, et aliam, distinguitur et fundamentum, licet non per aliam rem ; et ipse dicit quod in divinis persona est quasi compositum ex essentia et relatione, et essentia simplex. Igitur si esset ibi vera relatio, quæ est in Prædicamento, posset concedi vera compositio, sicut nunc concedit quasi, et sic ipsemet haberet concedere in creaturis verum compositum ex fundamento et relatione, propter aliam et aliam intentionem. Dico igitur, quod si vocetur compositum solum illud, quod est compositum ex absolutis, non est album simile compositius quam album, tamen vocando compositum, quod habet in se rem aliam et aliam, ita quod si per se est compositio, est per se unum, et si per accidens, per accidens, concedo quod album simile est compositum non absolutum, et non per se, sed per accidens, et ex absoluto et comparato ; et sic compositius est fundamentum cum relatione, ubi relatio non transit, sed est res alia, quam sit fundamentum per se.

Album simile compositius, quam album.

Ad aliud, cum dicitur, si est res, 15.
igitur cui advenit, mutatur, dico, quod si aliter se habere, quod ponitur in descriptione mutationis, solum dicit aliter se habere ad se, hoc est, secundum absolutum, tunc cui advenit nova relatio, non oportet quod mutetur, quia non oportet quod aliter se habeat ad se. Si tamen *mutari* dicat aliter se habere indifferenter, ad se, et ad alterum, concedo quod cui advenit nova relatio realis, mutatur, quia aliter se habet ad alterum, licet non ad se. Neque istam vocavit Philosophus mutationem, *quinto Physic. t.* 10. quia nunquam illa convenit, nisi aliquid mutetur in hoc, quod aliter se habet ad se, vel ejus quod recipit, vel alterius, et ideo non probavit Philosophus, nisi quod ad ipsam non est mutatio primo ; tamen loquendo de respectu extrinsecus adveniente, non concludit probatio Aristotelis, quin per se et primo terminare posset mutationem.

Ad tertiam. An mutatur cui advenitur relatio.

Ad quartum.

Ad aliud, cum dicitur quod haberet proprium *inesse*, aliud ab *inesse* albedinis quantitati, et adhuc si inest similitudo quantitati per albedinem, adhuc aliud est *inesse* Quantitatis, et albedinis Quantitatis, et similitudinis. Et cum dicitur, igitur genus Relationis non esset simplex, sed compositum ex *inesse* generati, in quo convenit cum aliis accidentibus, et proprio *inesse*, quod est ad aliud, non plus concludit de Relatione quam de Qualitate, quia per istam rationem genus Qualitatis esset

compositum ex *inesse* generali, quo convenit cum aliis et proprio *inesse*, quod est qualificare.

16. Dico igitur, quod *inesse* non est de quidditate Relationis, nec Qualitatis, nec de eis dictum in *quid*, sed denominative, unde quantitas inest, qualitas inest, et nulli eorum competit inesse essentialiter.

Species unius generis denominative dicitur de multis generibus.

Ex quo dicitur de omnibus denominative, in quo genere est? Dico quod si *inesse* accidentium esset respectus intrinsecus adveniens, esset species relationis, et tamen potest species unius generis prædicari denominative de multis generibus, sed non in *quid*. Vel si *inesse* est extrinsecus adveniens, quod verius credo, tunc dico quod in nullo genere est, sed est ambiens novem Genera, ita quod primaria divisio entis est in ens infinitivum et ens finitum; ens finitum dividitur in decem, et tunc ens infinitum dividitur in ens in se, et ens in alio, vel substantiam et accidens, et tunc *esse in* dividitur in novem, et prius convenit sibi esse accidens, et *esse in* quam dividitur.

Ad quintam. Relatio eadem fundamento non habet proprium inesse.

Ad aliam probationem, cum dicitur quod relatio, quæ immediate fundatur super substantiam, haberet proprium *inesse*, concedo; esto quod talis relatio sit, si non est idem cum fundamento, sicut est de relationibus divinis, et creaturæ ad Deum in ratione causæ; et sicut concedo ibi, quod relatio non habet proprium *inesse* aliud ab *esse* fundamenti, sic concederem de relatione in quantitate, si aliqua esset ibi per identitatem, et sic in qualitate, ita quod ibi relatio non est res alia a fundamento, non habet proprium *inesse* aliud, et ubi est res alia, habet proprium *inesse*. Et cum dicit Simplicius quod relatio substantialis non habet proprium *inesse*, verum est, ubi est idem identitate cum fundamento, et si in aliis hoc velit, nego eum.

Ad sextam. Relationes non tantum distinguuntur per fundamenta.

Ad aliud, cum dicitur, relatio non habet distinctionem realem in genere nisi per fundamentum, falsum est, quia, ut prius probatum est *, plus possunt differre relationes, quæ habent fundamenta minus distincta, quam aliæ, quæ habent fundamenta magis distincta, sicut patet de calore, qui potest fundare relationem similitudinis, et relationem, quæ est potentiæ ad passivam. 17.

* Supra n. 6. et 7.

Dicit, licet fundamenta remota differant, vel non differant, tamen ratio proxima fundandi est magis differens, quia unitas in calore vel albedine, est proxima ratio fundandi similitudinem et dissimilitudinem, sicut activitas in calore est proxima ratio fundandi relationem potentiæ activæ ad passivam, et passibilitas e contra.

Contra, ista ratio proxima fundandi, aut est idem realiter fundamento, aut non? Si sic, igitur illæ rationes fundandi non magis distinguunt istas relationes quam fundamenta remota. Si non, cum ratio fundandi proxima, sit immediatior fundamento, quam relatio fundamento remoto, igitur multo fortius relatio non erit idem cum fundamento remoto, cum plus distet.

Præterea, hæc unitas caloris non est nisi calor, nec actualitas caloris est aliud a calore; igitur non magis distinguunt relationes quam calor secundum se.

Item, unitas in albedine non est ratio fundandi, neque proxima, neque remota, sed tantum albedo, vel differentia specifica albedinis, quia si unitas albedinis, vel actualitas potentiæ activæ esset proxima ratio fundandi; ex quo potentiæ activæ inquantum sunt activæ, sunt ejusdem speciei, et actualitas potentiæ activæ in albedine est ejusdem rationis cum actualitate potentiæ activæ coloris, igitur relationes fundatæ super istas potentias activas erunt ejusdem speciei.

18. An relationes fundantur super unitate.

Ideo dico, quod relationes communes non sic habent proximas rationes fundandi, sicut ille Doctor ponit, videlicet, quod æqualitas fundatur in unitate in quantitate, et similitudo in unitate qualitatis, identitas super unitatem in substantia, et relatio potentiæ activæ ad passivam in actualitate potentiæ activæ, et oppositæ relationes in oppositis rationibus fundandi. Imo dico quod in eodem fundamento proximo possunt fundari immediate oppositæ relationes, et distinguuntur species relationis per intrinseca, ut per differentias specificas; et sunt isti modi communes per modum unius, et numerationem actionis et passionis, ut dictum est *in primo libro* *. Unde licet per tales modos cognoscamus relationes, et percipiamus distinctiones, non tamen pertinent ad essentiam; unde cognoscimus substantias per qualitates tanquam excedentes cognitionem sensitivam, et possumus per qualitates cognoscere relationes tanquam deficientes propter minimam entitatem.

* Dist. 31. et d. 19. q. 1.

SCHOLIUM IV.

Solvit argumenta principalia per singularem doctrinam, plenius et exactius, quam in scripto Oxon. et in his duabus quæstionibus de natura relationis ita docte egit, ut nihil desiderari videatur.

Ad primum principale, nego istam consequentiam: Relatio creaturæ ad Deum in ratione causæ non est aliud ab essentia creaturæ; igitur nec relatio creaturæ ad creaturam. 19.

Ad argument. Ini tio quæst. Habitudo effectus ad causam secundam, non est eadem habitudini ad primam.

Ad primam probationem dico, quod effectus causati sunt duæ habitudines ad causam primam et secundam, sicut causæ sunt alterius rationis, et alia habitudo passive ignis geniti, quæ est ad ignem generantem, non est eadem habitudini, quæ est ad causam primam, a qua continue dependet, quia ignis genitus posset esse sine contradictione, etsi non esset ab igne generante, et per consequens licet ad ipsum non habeat habitudinem; sed non posset esse sine contradictione, absque habitudine ad causam primam, et per consequens hæc habitudo non est illa, quia secundum Aristotelem 7. Topicorum, c. 8. et 9. *Quamcumque differentiam invenientes, inferimus non idem*; et ideo dicit quod istud problema est facillimum ad destruendum, quia qualiscumque diversitas inveniatur, sufficit ad *non esse*; difficillimum tamen est ad construendum; si tamen ex hoc quod est hoc et illud, non posset inferri quod etiam non idem, difficillimum esset ad destruendum.

20. Quando extremum respicit ex

Ad aliam probationem, cum dicitur, extremum non respicit extremum, nisi per medium, verum est,

tremum per medium. quando illud medium est necessarium; nunc autem quando unum extremum potest esse alteri immediatum, sicut Deus est immediate causa creaturæ, et dat *esse* immediate, aliquando cum causa secunda, aliquando sine causa secunda, nunquam tamen dat *esse* tantum per medium; igitur aliam habitudinem habet effectus ad causam primam et secundam.

Ad secundum. Ad aliud, cum dicitur, passio relativa necessario inest supposito; igitur non est res alia. Dico, quod quæcumque passio, quæ est res alia a supposito, sine contradictione posset destrui, supposito manente; tamen si passio sit res absoluta alia a supposito, nunquam scitur simpliciter et absolute de supposito, sed solum ut in pluribus, ut supposito quod Deus continet communem influentiam, quia si caliditas sit res absoluta, alia ab igne, non esset contradictio ignem manere sine caliditate, et tunc non potest sciri necessitate absoluta, quod omnis ignis est calidus, nisi dimittatur natura sibi, et Deus continet communem influentiam. Verumtamen conclusiones Metaphysicæ sunt absolute necessariæ, nec posset Deus eas falsificare, quia illæ passiones sunt relationes aptitudinales inesse subjectis, et non actuales. Unde cum dicit Geometra quod omnis triangulus habet tres angulos, æquales duobus rectis, non intendit, quod sint æquales in actu, sed duobus rectis, si sint.

Quod ignis sit calidus, non est scibile proprie.

21. Ad aliud, concedo quod *inhærentia relationis est alia res a fundamento*. Nec valet, accidentia sunt entia, eo quod taliter entis; igitur non est aliud *esse* accidentis, et ejus cui inest, quia certum est quod *eo quod* non reduplicat causam formalem, quia sic esset falsa; neque sequitur processus in infinitum, imo status erit in secundo. Nec similis ratio est, quia standum erit in principio, quia non uniformiter se habet inhærentia, fundamentum, et inhærentia inhærentiæ, quia accidens esse sine inhærentia non claudit contradictionem; sed inhærentiam manere sine inhærentia claudit contradictionem.

Ad tertium. Inhærentia se ipsa inhæret.

Ad aliud, cum dicitur *potentia materiæ non est aliud a materia*, dico quod loquendo de potentia ante actum secundum, quod Commentator dicit 1. *Physic.* quia illa corrumpitur in adventu formæ, illa nihil est, ideo non est relatio actualis. Alia est potentia materiæ, quæ dicitur receptio passiva hujus formæ, et est ipsa potentia receptiva. Prima potentia, vel respectus, non est aliud a materia, neque idem, quia nihil est. Secunda est aliud a materia, quia materia potest esse sine receptione passiva hujus formæ, quia est idem quod materia. Et cum dicitur, igitur illa potentia passiva mediat inter materiam et formam, nego, quia prius natura perficitur materia per formam, quam sit ille respectus, ille tamen consequitur immediate; et sic uno modo immediationis forma immediate perficit materiam, et alio modo immediationis ille respectus consequitur immediate materiam.

Ad quartum. Potentia materiæ duplex.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

Utrum existentia actualis rei permanentis, mensuretur alia mensura, quam ævo?

Alens. 1. *p. q.* 22. *m.* 9. *art.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 10. *a.* 3. D. Bonav. *hìc a.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 13. Henr. *quodl.* 5. *quæst.* 13. *et quodl.* 12. *quæst.* 8. Durand. *q.* 3. Gabr. *q.* 1. Vasq. 1. *p. d.* 33. *et d.* 326. Scotus *in Oxon. hìc q.* 1. *et* 4. *Physic. q.* 18.

1. Circa secundam distinctionem quæritur: *Utrum existentia actualis rei permanentis possit habere aliam mensuram quam ævum?* Quod sic. Penultima propositione de causis: *Est res cujus substantia est in æternitate, et operatio, et est res cujus substantia et operatio est in tempore et res media, cujus substantia est in æternitate, et operatio in tempore.*

Secundum. Item, Augustinus 8. super Genes. cap. 2. *Deus movet creaturam spiritualem per locum et tempus;* igitur motio per tempus potest esse in tempore, licet substantia non; igitur et intellectio Angeli, licet non substantia.

Tertium. Item 4. *Phys.* quod est in tempore, exceditur a tempore; quod non est perpetuum, exceditur a tempore; igitur non mensuratur ævo. Sed operatio spiritualis Angeli, ut intellectio una, non est perpetua; igitur non mensuratur ævo.

Oppositum. Existentia actualis rei spiritualis neque est motus, neque mutatio; igitur non mensuratur tempore, neque æternitate; certum est igitur tantum ævo mensurari.

SCHOLIUM I.

Explicat primo triplicem mensuram, et quinque modos existendi rerum. Secundo, supponit existentiam Angeli mensurari ævo, et formam quæ actu fluit, tempore. Tertio, ponit sententiam D. Thomæ et Henrici, operationem Angeli mensurari tempore discreto, de quo agit late hîc quæst. 34.

Dicitur primo de ratione mensuræ, quod mensura durationis distinguitur ab aliis mensuris, ut a mensura perfectionis, cum aliquid est eminens, sicut vult Philosophus 10. *Metaphysicæ, t.* 4. quod mensura est primum in genere. Mensura durationis quædam dicitur secundum quantitatem dimensivam, vel secundum quantitatem discretam, quia mensurare sic est per quantitatem notam, ignotam cognoscere. Hæc autem triplex est, quædam excedens, quædam excessa mensurans per replicationem, quædam æqualiter mensurans per applicationem æqualis ad æquale. Et illæ aliæ mensuræ abstrahunt ab existentia actuali, quia licet sint rerum existentium, non tamen secundum earum existentiam. Sed mensura durationis est rei existentis, ut existens est, prout concernit existentiam; unde est mensura rei in permanentia actuali, et inquantum du- 2. Divisio ac differentiæ mensurarum.

rat. Et est triplex, una increata, quæ est æternitas, qua mensuratur Deus, et duæ creatæ, videlicet ævum et tempus. Unde mensura durativa accipitur a verbo *duro*, inquantum est non cedens corruptioni, et durare convenit per excessionem formalem et virtualem.

Ex his sequitur corollarium, quod mensurare Angelum inferiorem per *esse* Angeli superioris, est æquivocare vocabulum ad mensuram perfectionis.

3. Existentia rei actualis quinque modis.

Secundo, quod existentia actualis rei creatæ potest intelligi quinque modis. Primo, alia est existentia actualis, quæ est ipsius fluxus, vel formæ inquantum actu est in fluxu. Secundo, est existentia alicujus rei, quæ nec est fluxus, nec forma actu sub fluxu, sed tamen nata est esse sub fluxu, sicut calor in *esse* quieto. Tertio, est existentia rei, quæ nec est actu sub fluxu, nec nata est esse sub fluxu; habet tamen aliquid annexum, ratione cujus potest esse sub fluxu, quia secundum illud annexum potest esse per se fluxus, ut forma substantialis ignis, si est in indivisibili, ipsa neque actu, neque potentia est fluxus, tamen ratione qualitatum annexarum potest acquiri per fluxum, et deperdi; similiter exemplum de substantia cœli, et motu annexo. Quarto, est existentia rei, quæ nec actu est sub fluxu, neque potentia secundum se, nec ratione annexi, tamen illa existentia non est sempiterna, sicut intellectio Angeli. Quinto, est existentia rei, quæ nullo istorum modorum est sub fluxu, et est sempiterna, ut existentia Angeli, quia tantum mensuratur ævo, sicut ex adverso fluxus et forma, ut actu sub fluxu, tantum mensuratur tempore. De prima itaque non est dubium, quia mensuratur tempore; et de ultima certum est quod mensuratur ævo. De tribus igitur existentiis intermediis videndum, qua mensura mensurantur.

4. An operatio Angeli mensuretur ævo. D.Thomas, Henricus.

Primo videndum de quarto membro, videlicet *de operatione Angeli*, an mensuretur ævo, vel tempore? Dicitur quod mensuratur tempore discreto. Et declaratur, quia mensura et mensuratum sunt unigenea, et sibi invicem correspondentia, sicut intellectiones Angeli non sunt continuatæ, sed habet primo hanc, et postea istam, et nulla istarum continuatur cum alia, quia aliquando non sunt ejusdem rationis; igitur mensura erit proportionabilis sibi; nullum tamen est ævum, nec etiam tempus medium; igitur mensura ejus erit tempus Angelicum.

Ulterius dicitur, quod illud tempus est quantitas discreta, differens realiter a numero et oratione. A numero, in hoc quod partes hujus temporis non possunt esse simul, sed discrete proferuntur, tamen alia pars orationis, ut syllaba bene potest esse continua, sed istius temporis discreti non potest esse alia pars in se continua.

Et si quæras, quare Philosophus non posuit hoc tempus? Dicitur quod ipse posuit Angelos esse quosdam Deos, ideo non posuit operationes differre a substantiis, ideo non dedit aliam mensuram operationi quam substantiæ.

Et si quæras, quomodo illud tempus comparatur ad tempus nostrum? Dicitur quod semper coexistit parti temporis nostri, aliquando

tempori majori, aliquando minori, secundum quod diutius moratur in una intellectione quam in alia, et nunquam potest solum coexistere uni instanti temporis nostri, quia si Angelus haberet unam intellectionem solum cum uno instanti nostro, et post immediate habet aliam ; igitur unum instans nostrum esset immediatum alteri uni instanti nostro.

SCHOLIUM II.

Ostendit operationes Angeli propriás, ut intellectionem et volitionem, mensurari ævo, quia sunt simul, sicut ipse Angelus ; et rejicit tempus discretum. De utroque agit fuse in Oxon. quæst. 4. et tract. de Rerum princ. q. 21. n. 34. et seqq.

5. Contra illud, quæcumque habent uniformem modum permanendi, dum manent, habent mensuram ejusdem rationis ; sed intellectio Angeli dum manet, et existentia ejus, habent uniformem modum permanendi ; igitur, etc. Major patet ; tum quia subjectum includit prædicatum ; tum quia si una intellectio Angeli sempiternaliter maneret, sicut existentia, uniformiter haberet mensuram, sicut sempiterna existentia ; sed non accidit mensuræ huic quod diu duret, quia esto quod Angelus creas annihilaretur, non minus existentia sua nunc mensuratur ævo.

Dices, hoc est verum, quia existentia sua non subest voluntati suæ, sed tantum potest annihilari a Deo, ideo non variatur in comparatione ad mensuram, sed intellectio sua quantumcumque diu duret, semper subest voluntati suæ.

Contra, si *non esse* sequens non variat ejus mensuram quamdiu est ; igitur multo fortius neque causa *non esse* ejus, cum sit remotior, variabit mensuram ejus.

Item, ille Doctor dicit aliter, quod tres sunt existentiæ, et tres mensuræ. Existentia, quæ est simpliciter independens et invariabilis, æternitate mensuratur, variabilis et dependens tempore, invariabilis et dependens ævo ; sed quamdiu manet, ita invariabilis est intellectio, sicut existentia, et utraque dependens et annihilabilis a Deo.

Item, omnes Doctores concedunt quod actus beatificus mensuretur ævo, et hoc ævo superiori, si sint plura æva. Hoc etiam vult Augustinus de fide ad Petrum : *Collato in se evidenti munere nihil mutationis sentiunt.* Sed manifestum est quod nullus beatificatur, nisi potentia operetur, vel agendo, vel recipiendo, quia si beatificatur, necessario præsupponit gratiam et operationem potentiæ ; sed impossibile est aliquod æternum dependere ab aliquo mensurato inferiore mensura ævo ; igitur operatio potentiæ mensuratur ævo. 6. Actus beatifici mensurantur ævo.

Item, sequitur secundum istos, quod quilibet Angelus habebit suum tempus discretum, et quilibet plura tempora, quia possibile est quod ille Angelus intelligat, et quod diutius alius intelligat lapidem quam ille, quod unus continuet intellectionem suam, et alius non ; igitur habebunt diversas mensuras.

Sequitur similiter quod quilibet habebit plura tempora, quia non est alia quantitas, quæ possit componi ex partibus omnino alterius rationis; 7.

numerus enim non componitur ex numeris, sed ex unitatibus, quia semel sex sunt semel sex. Esto tamen quod sic, certum est quod nullus numerus potest componi ex partibus omnino alterius rationis, sed intellectio alterius et alterius objecti, est alterius rationis in genere proprio, quia intellectio impeditur ab objecto; igitur diversa erunt tempora mensurantia, et alterius rationis.

Intellectio Angeli potest esse in instantia.

Item, quod dicitur quod non potest intellectio Angeli coexistere instanti nostro, illud videtur falsum, quia de perfectione intellectus est, quod posset plura minori tempore intelligere, si non potest plura simul intelligere, quia experimur hoc de intellectu nostro acuto. Nunc autem intellectio nostra potest esse in instanti temporis; igitur et in illa parva mensura intellectio Angeli.

Item permanere, vel non permanere nihil facit ad quantitatem discretam, neque continuam, sed copulari ad eumdem terminum communem, vel non copulari; ideo propter nihil in universo oportet ponere tempus componi ex talibus discretis. Patet igitur de quarto membro, quod non oportet intellectionem Angeli mensurari alia mensura quam existentiam.

SCHOLIUM III.

Refutat asserentes substantiam cœli (idem est de similibus) ut subest motu, vel *mutato esse*, mensurari *nunc* temporis; et explicat proprietates *nunc* temporis, quas ponit Philos. 4. Physic. Resolvit substantiam cœli, ignis, et omnium per se permanentium, mensurari ævo, licet generatio ignis et similium substantiarum, mensuretur per accidens, instanti.

8. De tertio membro, quod habet variabile concomitans, sicut existentia cœli, vel substantia ignis, dicitur quod existentia cœli mensuratur *nunc* temporis secundum substantiam, ita quod licet substantia cœli absolute non mensuretur *nunc* temporis, tamen *nunc* temporis secundum substantiam mensurat substantiam cœli, ut susceptivam motus, et *nunc* secundum *mutatum esse* in motu.

Cœli existentia qua mensura mensuretur.

Contra illud, Philosophus 4. *Physic. text.* 99. *et* 100. ponit proprietates ipsius *nunc* quatuor, et duæ sunt ad propositum. Prima est, quod *nunc* sequitur id quod fertur. Dicit enim, cognoscimus prius et posterius in motu, eo quod fertur ut est sub mutatione. Alia proprietas est, quod *nunc* non potest esse sine tempore, quia mobile, ut est sub mutatione, non potest esse sine motu, mutatione, nec *mutato esse*; sicut igitur motus est immediatior mobili, quam sit tempus, sic motus et *mutatum esse* est immediatius ad mobile quam ipsum; igitur *nunc* secundum substantiam non plus mensurat mobile secundum substantiam, ut est sub motu, quam faciat motus, ut *mutatum esse*, cum sit remotius. Et Philosophus facit duas rationes in littera, quæ sunt insolutæ, quamquam apparenter solvantur. Prima est talis, ubi probat quod non manet idem *nunc* in toto tempore. Illa sunt simul, quæ sunt in eodem *nunc*; igitur si manet idem in toto tempore, illa sunt simul, quæ sunt nunc, et erunt usque ad millesimum annum.

Secunda ratio est, cujuscumque divisibilis finiti sunt duo termini; igitur, etc. 9.

Ad primum horum, dicitur quod illa quæ sunt in eodem *nunc* secundum substantiam in *esse*, sunt simul, non autem secundum substantiam solum.

Ad aliud, dicitur quod divisibilis finiti sunt duo termini ; verum est inquantum sunt termini duo, et hæc sunt instantia secundum *esse* ; instans vero secundum substantiam non est terminus temporis.

Contra hoc secundum primo, esse indivisibile in genere quantitatis, aut est per se pars discreti, igitur per se terminus continui, et non secundum accidens, igitur secundum id quod est aliud, et aliud secundum substantiam.

Item, prima ratio non solvitur, quia secundum Philosophum 6. Physicorum, text. 24. *Non potest indivisibile fluere,* quia prius pertransiret sibi æquale, vel minus quam majus, et tunc motus componeretur ex indivisibilibus, et magnitudo. Sic in proposito, si indivisibile secundum substantiam habet nunc unum *esse,* et jam aliud *esse,* continue aliud et aliud, igitur tempus esset successivum solum ex indivisibilibus.

Item, si indivisibile secundum substantiam nunc habet unum *esse,* jam aliud, igitur mutatur secundum *esse* ; igitur habet mensuram in qua mutatur, et sic instans temporis haberet mensuram aliam.

10. Præterea, hoc dicere quod indivisibile quantitatis est susceptivum indivisibilis quantitatis, et quod sic mutatur est pura fictio. Nam sicut secundum substantiam est principium et finis, et aliud secundum *esse,* ita instans ; et certum est quod idem punctus secundum substantiam non est in una parte lineæ, et in alia. Et ipse Philosophus 4. *Phys. t.* 103. exemplificat de Socrate in theatro et in foro, et sic idem instans quod nunc est secundum formam, et unum *esse,* et finis præteriti, secundum aliud *esse* est initium futuri, et solum variatur, quia est finis ; et sic idem secundum substantiam variatur secundum *esse.*

Et si quæras, quomodo solvit Philosophus istam quæstionem, an maneat idem *nunc* in toto tempore, per hoc quod cujuslibet finiti sunt duo termini ? dico quod demonstratione solvit in antecedente, sicut facit multas alias, Unde sicut mobile secundum substantiam, ut est sub mutatione, non manet, sicut nec instans secundum substantiam, ut instantia secundum *esse* conveniunt tantum in uno termino communi, et differunt secundum *esse ;* ideo dico quod illa existentia mobilis non mensuratur instanti temporis absolute, sicut existentia mobilis, ut sub motu mensuratur instanti secundum substantiam. Susceptivum enim inquantum susceptivum motus, mensuratur eadem mensura, qua ipsum susceptivum mensuratur secundum se, quia susceptivum ut tale, præsupponitur illi quod suscipit, tamen *suscipere* mensuratur tempore. Sed de substantia ignis, quæ successive acquiritur ratione annexi, videtur quod ejus existentia mensuratur tempore, licet existentia cœli, ut cœlum est susceptivum motus, mensuretur ævo ; quia cum primum *esse* mensuratur instanti

Susceptivum motus mensuratur mensura sibi convenienti secundum se.

temporis, *esse* habitum ejusdem mensuratur tempore; primum *esse* ignis mensuratur instanti temporis, quia generatio ejus; igitur existentia formæ substantialis ignis non mensuratur ævo.

11. Existentia ignis mensuratur ævo. Dico quod sicut existentia substantiæ est prior qualitate, sic variabilitas in posteriori non arguit variabilitatem in priori; ideo dico universaliter quod quæcumque, dum manent, habent similem modum existendi, habent similem mensuram; ideo concedo quod tam essentia ignis, quam cœli mensuratur ævo. Et cum dicitur, generatio ignis est in instanti temporis, dico quod accipit hoc, quod est ab agente particulari, quod agit per transmutationem et motum præcedentem. Generatio ignis mensuratur instanti. Unde si esset ignis creatus, primum *esse* ejus non mensuraretur instanti temporis; quia igitur mutatio est terminus intrinsecus motus, et generatio ignis est quasi terminus intrinsecus motus, inquantum est ab agente secundario, accidit inquantum est inceptio substantiæ, quod mensuratur instanti temporis, inquantum est per talem motum præcedentem. Et cum dicitur, cujus primum *esse* mensuratur instanti temporis, et *esse* habitum mensuratur tempore, verum est, cujus primum *esse* per se mensuratur instanti temporis; non autem cum primum *esse* per accidens mensuratur instanti temporis. Non enim est eadem ratio, si sit immediate a Deo, quia sicut conservat creaturam sine mutatione vel motu præcedente, sic producit; et sicut conservatio non mensuratur instanti temporis, sic nec primum *esse* sic producit.

SCHOLIUM IV.

De formis permanentibus, sed quæ natæ sunt partibiliter acquiri, verbi gratia, calore, frigore, etc. problematicus est Doctor an tempore, vel ævo mensurentur? Sed secundum verius putat. Vide eum in Oxon. hîc q. 4. n. 10. ubi explicat posse calorem mensurari ævo, et ejus quietem tempore.

De secundo membro principali, 12. De mensura rerum actu sub fluxu non existentium, quæ tamen nata sunt esse. ut de existentia rei, quæ nec est fluxus, nec actu est sub fluxu, est tamen nata esse, videndum quæ sit ejus mensura, ut de calore et frigore, et similibus.

Dicitur quod existentia in *esse* quieto, inquantum variabilis est, per se tempore mensuratur, quia si est aptum natum variari, et actu non variatur, igitur actu quiescit; quies per se mensuratur tempore, licet non primo, non sic est de existentia istorum, quæ non sunt nata variari. Nisi igitur *esse* quietum caloris per se mensuratur tempore, oporteret dicere quod ista existentia aliquando mensuratur ævo, aliquando tempore, quia si existentia uniformis ejus mensuratur ævo, et carentia motus in apto nato mensuratur tempore, et existentia ejus sub fluxu, igitur eadem existentia aliquando mensuratur ævo, aliquando tempore. Sed hîc dicitur quod existentia rei creatæ actualis permanentis, si non sit nata secundum se esse in fluxu, non potest aliam habere mensuram ab ævo, tamen licet non actu sit sub fluxu, dum tamen sit nata esse, actu mensuratur.

Vel potest dici et melius, credo, ad istum articulum, quod non oportet universaliter uniformem dispositionem caloris in *esse* quieto esse quietem, quia motus, licet dicat habitum respectu quietis, tamen in hoc quod dicit aliter et aliter se habere, importat privationem, et illi privationi correspondet positivum oppositum, licet nos ignoremus, et potest dici uniformitas positiva rei, quæ est apta nata aliter se habere. Secundo est in ista re carentia motus, et illa dicitur quies, et est imperfectior existentia uniformi illius rei, et ratione uniformi, neque existentia est causa privationis motus.

Existentia uniformis caloris prior est carentia motus.

Est igitur existentia uniformis caloris prior naturaliter, quam carentia motus, et tale potest mensurari alia mensura quam illud posterius ; igitur non repugnat existentiæ caloris in *esse* quieto mensurari ævo, licet illa privatio motus mensuratur tempore.

13.

Responsio Auctoris.

Et cum dicitur, illud mensuratur tempore, quod natum est moveri, et non movetur, dico, quod ibi sunt duo, scilicet uniformis permanentia et carentia motus. Primum mensuratur ævo, secundum tempore, cum in hoc differt ista existentia ab existentia cœli, vel intelligentiæ, quod huic existentiæ uniformi non repugnat posse se aliter habere, sicut existentiæ Angeli repugnat.

Dico igitur quod nulla existentia rei permanentis invariabilis mensuratur nisi ævo, et de forma, quæ nata est variari, potest sustineri primus modus dicendi, vel secundus. Et cum dicitur quod eadem existentia non mensurabitur nunc ævo, nunc tempore, dico quod non, quia non est eadem existentia in fluxu in actu, et existentia uniformis, cum actu non est sub fluxu.

Ad argum. in principio quæstionis.

Ad primum principale dico quod illud est dictum ex fictione istius auctoris, vel potest glossari, quod capit tempus pro quacumque mensura inferiori æternitate, vel quod substantia Intelligentiæ mensuratur æternitate, hoc est, ævo, et operatio ejus circa corpus, tempore. Ad Augustinum patet per idem. Ad aliud patet ex jam dictis in positione.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus sit in loco ?

Aug. *ad Oros. lib.* 4. *cap.* 2. Alens. 2. *p. q.* 20. *m.* 3. *et q.* 33. *m.* 1. *et* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 52. *a.* 75. *a.* 7. D. Bonav. *hîc art.* 3. *q.* 1. Gabr. *q.* 6. Ægid. 1. *d.* 18. *a num.* 8. Goffr. *quodl.* 8. *q.* 13. Henric. *quodl.* 12. *q.* 8. Vasq. 1. *p. disp.* 194. Scot. *in Oxon. hic quæst.* 5. *et* 6. *et* 5. *Metaph. quæst.* 5. 6. *et* 7. *et* 6. *Physic. quæst.* 1. 2. *et* 3.

Quod non. Boetius de Hebdom. 1.
Communis animi conceptio est incorporalia in loco non esse.

Item, Augustinus lib. 83. q. 20. *Deus non est in loco, quia non est corpus.*

Item, *locus est ultimum corporis continentis immobile, primum ;* nihil tale continet Angelum, quia continens est actualius contento ; nullum autem corpus est actualius Angelo.

Oppositum, Magister in littera ponit quod sunt in cœlo Empyreo.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ Angelum esse in loco per operationem, Goffredus ait per applicationem, quod idem est, rejicitur optimis et claris rationibus, et quia damnata est per universitatem et Episcopum Parisiens. Vide Doct. de hoc fusius in Oxon. hîc quæst. 6. a num. 2.

2. Goffred. opinio.

Dicitur ad quæstionem, quod Angelus est in loco per applicationem, non autem per operationem solum, qui articulus damnatus est. Sed illud videtur idem ponere cum isto errore, nisi quod est venenum latens. Probatur quia esse per applicationem non est actus primus; igitur secundus; igitur non differt ab operatione.

Vide D. Thom. [q]uodl. 1. a. 5. D. Thom. [q]. 8. art. 1. [D]eus prius [e]st ubique [q]uam per operationem.

Item, ille Doctor in ista quæstione, qua quæritur, *si Deus est ubique*, declarat quod sic, quia ubique operatur, et agens est simul cum passo; aut igitur vult concludere Deum esse in omnibus per operationem, et tunc petit quod deberet probare, capiendo quod Deus ubique operatur; igitur est ubique per operationem, et principaliter hoc non esset ad propositum, quia quæro de immensitate; igitur oportet quod Deus sit prius alio modo ubique quam per operationem. Et hoc multo magis de Deo, si debeat concludi immensitas, quia quanto agens est majoris virtutis, tanto remotius potest agere in passum; igitur cum Deus sit infinitæ virtutis, et si tantum in cœlo esset præsentialiter per essentiam, essentialiter posset creare in terra sicut nunc.

3. Item, sequeretur quod Angeli nusquam sunt secundum locum, posito possibili, quod circa cœlum Empyreum non operantur, quia possunt transire a cœlo in terram, et tunc non sunt in cœlo dum ipsi missi sunt, neque in terra posito casu quod tunc non habeant operationem circa aliquem locum.

Si Angelus per operationem est in loco, posset nullibi esse.

Item, qua ratione ponitur ubi operatur, igitur maxime ubi primo operatur; sed hoc est in toto cœlo, quia totum cœlum est proportionatum Angelo moventi, nec est ponendum quod magis sit una pars quam alia, ubi primo operatur sicut in toto primo. Nec est ibi dextrum, nec sinistrum, nisi in imaginatione tantum, nec magis Oriens quam Occidens, sicut est una pars hominis dextra, et pars alia immobilis. Quæcumque enim pars realis est millesies in Oriente, millesies in Occidente, nunc dextra, nunc sinistra.

Item, quod est ratio existendi alicui in loco formaliter, est in eo formaliter, cui competit formaliter esse in loco; sed mutatio Angeli non est in eo formaliter, igitur ipsa non est ratio sibi existendi in loco, neque intellectio est ratio existendi in loco, sed magis abstrahit. 4.

Item, quod inest per accidens alicui, quia alteri per se, sicut uniformiter se habet *per se* ad *per se*, sic *per accidens* ad *per accidens;* igitur si operatio esset illud quo Angelus esset in loco per accidens, operatio esset per se in loco. Et quod allegatur pro illa opinione de Damasceno 13. *cap. et* 16. scilicet quod dicitur Angelus esse in loco, quia est in loco

intelligibiliter, sed illa tria loca, quæ citant ad *esse* et *operari*, et potius colligitur ex illius verbis Angelum per aliud esse in loco, et per aliud in eodem operari. Unde secundum eum, operari in loco et esse intelligibiliter, non removet locum ab Angelo, nisi circumscriptive.

SCHOLIUM II.

Circa locum corporum, explicat primo quomodo corpus petit esse in loco proprio, quia facit latera continentis distare, et non sinit aliud corpus ibi, et circa hoc explicat optime immobilitatem loci, et incorruptibilitatem ejus. Secundo, quomodo est in loco æquali, quia superficies extima contenti, et convexa continentis sint in eodem situ. Tertio, quomodo commensurative, ita ut partes locati correspondeant partibus loci ; et hæ tres conditiones conveniunt corpori, quatenus quantum est. Quarto, quomodo esse in loco actu primo præsens locanti ab agente datur. Quinto, quod esse in loco naturali vel violento competit, ratione qualitatum loci, convenientium vel disconvenientium locato. Vide Doctorem in Oxon. hîc quæst. 6. a num. 6. et 4. Phys. quæst. 1. 2. 3. et 4.

5. Corpus quomodo sit in loco. Dico igitur ad quæstionem, primo, quomodo corpus est in loco ; secundo, quomodo Angelus. Et primo dico quod corpus habet necessario aptitudinem ad esse in loco proprio. Secundo habet aptitudinem ad esse in loco æquali. Tertio habet aptitudinem ad esse sic in loco, id est, commensurative. Quarto habet aptitudinem essendi in loco mobiliter vel naturaliter. Primum competit corpori quatenus est quantum, quia inquantum tale, habet necessario aptitudinem essendi in loco præciso in actu, immobibi per se, et per accidens motu locali, et sic dicitur ultimum corporis continentis, etc. *Ultimum* dico, quod est indivisibile immediate continens, quia corpus inquantum quantum habet aptitudinem ut faciat latera continentis distare, et facit suam superficiem in eodem situ cum superficie continente, etc. Sequitur necessario ex quantitate contenti, quia facit aliquam superficiem in eodem situ cum sua, et quod ista superficies continens sit alterius, accidit ex hoc quod indivisibile quantitatis non potest esse per se.

(Quartuor proprietates loci corporis.)

Unde est immobilitas loci. Sed unde accidit immobilitas loci ? Ponitur quod per respectum ad polos et totum universum. Sed illud nihil valet, quia impossibile et incompossibile per naturam est, quod accidens maneat idem sine subjecto, vel quod migret a subjecto in subjectum, sive sit res, sive quodcunque ; igitur si illud minimum quod continet virgam in aqua, non remanet, nihil illius loci numero remanet. Dicitur, ille respectus est totius Universi, verum est, tamen per unam partem sui ; igitur si succedit alia pars Universi, impossibile est eumdem locum numero remanere.

Explicatur loci immobilitas. Ideo dico quod locus est simplex immobilis localiter, et per se et per accidens, et accidentaliter per accidens, quia si posset accidentaliter per accidens moveri, ut fingit Commentator, igitur sic posset aliquo modo esse in loco accidentaliter per accidens, et sic locus illius loci, et sic in infinitum. Prima consequentia patet, quia si quantum, in quo est albedo, movetur, albedo per accidens est in loco, similitudo similiter accidentaliter per accidens, et sic

aliquo modo similitudo est hic nunc, et prius non fuit; igitur si locus alius ab isto esset hic nunc in loco, et prius non fuit, pari ratione locus illius loci, et contraria simul.

7. Si locus moveretur corpus esset simul in multis locis. Item, sequeretur quod corpus posset simul quiescere localiter, et moveri localiter, quia si locus moveatur ad motionem subjecti, et non est locus in actu, quin contineat corpus in actu, igitur illud corpus contentum actu movetur, aliter non actu continentiæ replet locum motum, et si manet actu in eodem loco, actu quiescit.

Secundo, dico quod locus est corruptibilis, quia si hic aer movetur localiter, in quo est hic locus, et impossibile est istum locum moveri, nec potest ingredi aliud subjectum; igitur necesse est ipsum corrumpi.

8. Loci incorruptibilitas ponitur. Tertio, dico quod per æquivalentiam est incorruptibilis, quia licet ab isto loco in aere ad istum locum in aqua non possit esse motus, ita quod unum corpus exeat ab hoc loco secundum numerum, et aliud ingrediatur eumdem locum numero, tamen respectu motus similiter se habet alius locus secundum numerum, sicut si esset idem numero, sicut patet in exemplo. Si dicam sæpius hanc vocem *homo*, *homo*, audiens diceret quod ego profero eamdem vocem, quia eumdem conceptum mentis explico, tamen certum est quod eadem vox numero semel formata non potest iterum formari; dicitur tamen una numero in comparatione ad rationem propriam, qua finaliter formatur. Ideo in talibus non dicitur unum aliud ab alio, nisi sit aliud specie, ideo succedentia videntur recipi in eodem loco numero, et tamen non est motus localis rectus, nisi ab alio loco specie ad alium locum specie; et videtur recipi corpus motum in eodem loco numero, in quo præfuit expulsum, recipitur tamen in alio numero, in comparatione tamen ad motum dicitur idem numero. Primæ igitur tres conditiones, scilicet quod corpus habet aptitudinem ad necessario essendum in proprio loco, et quod in loco æquali indivisibili secundum unam dimensionem, et in loco dimensive, competunt corpori inquantum quantum. Sed quartam conditionem non habet a se, sed ab agente est actu in loco, non necessario, ita quod agens potest ipsum ponere præsens in corpore, quod natum est ipsum locare.

Quinta conditio, quod sit in loco naturaliter vel violenter, nec competit sibi ab agente, nec quatenus quantum, quia inquantum mathematicum, nullus locus est sibi naturalis, vel violentus, sed inquantum quale, est violenter in loco, vel naturaliter, inquantum circumscribitur a corpore habente convenientes qualitates, quæ sunt natæ salvare ipsum, vel a corpore habente qualitates natas corrumpere; ideo magis proprie dicitur corpus esse naturaliter, vel violenter in corpore locante quam in loco. Unde violentia, vel naturalitas loci.

Secundum principale declaro, qualiter competit Angelo esse in loco, non enim competit sibi locus primo modo, quia non facit latera continentis distare, sed potest stare in quacunque parte continui, non soluto continuo. Neque competit sibi locus secundo modo, quia non habet superficiem æqualem super- 9. Quomodo Angelus est in loco.

ficiei loci. Neque competit sibi locus tertio modo commensurative, quia non est circumscriptive in loco. Quarto modo est in loco in actu, quia coexistit corporali locanti, et hoc est ab agente, minus tamen proprie quam corpus, quia tantum definitive. Quinto modo non est in loco, quia nullum corpus est natum ipsum conservare, neque corrumpere. Solum igitur quarto modo est in loco in actu a creante ponente ipsum actu in loco, et postea potest ponere se in alio.

Ad primum principale, dico quod Boetius intelligit quod non sunt in loco, sicut corpus. Idem intelligit Augustinus in illis duobus locis.

Ad ultimum, dico quod non est in loco, quod est ultimum corpòris continentis, etc. sicut lapis vel corpus. Et si dicas, nullo modo potest contineri, quia continens est formale respectu contenti, verum est in corporibus, et hoc est per qualitatem naturalem, et non per hoc quod est continere, quia continere solum est per quantitatem, et hoc non arguit nobilitatem in continente, neque actualitatem, neque influentiam respectu contenti, sed est ita ambire contentum, ut nihil illius sit extra illum locum.

10. Ad argu principa lia.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

De Angelorum determinatione in specie.

Alens. 2. *p. q.* 20. *m.* 6, *a.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 50. *art.* 4. D. Bonav. *hic art* 2. *q.* I. *et d.* 9. *q.* 1. *art.* 5. Richard. *hic art.* 5. *q.* 3. Capr. *q.* I. *art.* 3.; Gabr. *q.* 1. *et* 2. Vasq. I. *p. d.* 181. Scotus *in Oxon. hic quæstione septima.*

1. Circa hanc distinctionem quæritur primo : *Utrum in Angelis possit esse distinctio personalis in eadem specie.* Quod non. Septimo Metaphysicæ I. *In his quæ sunt sine materia, idem est quod quid est, cum eo cujus est;* igitur uno multiplicato, et reliquo.

Argument. primum.

Secundum. Item, Avicenna 9. *Metaphys.* ponit secundam Intelligentiam esse a prima per creationem, et tertiam a secunda ; sed creatum et creans non sunt ejusdem speciei, ideo differentia formaliter est specifica ; sed differentia in separatis a materia est differentia formarum ; igitur, etc. Major patet ; tum quia forma et species idem sunt ; tum quia 8. *Metaphys. text.* 20. 21. 41. formæ comparantur numeris, et quacumque unitate subtracta vel addita, est alius numerus specie ; tum quia 10. Metaphys. penult. cap. text. 10. *Mas et fœmina non differunt specie, quia illæ sunt differentiæ materiales.* Igitur si hæc sit præcisa causa non distinctionis, quælibet differentia formalis est specifica.

Item, omnis forma separata a materia, habet in se totam perfectionem speciei ; igitur non possunt esse plura in eadem specie. Antecedens patet, quia forma separata a materia non habet perfectionem speciei per participationem, quia tunc esset composita, ex eo quod haberet per participationem, et alia ex parte. Consequentia patet, quia si hæc Intelligentia haberet totam perfectionem speciei, et illa totam, et separantur a materia ; igitur hæc Intelligentia esset ista, quia totum, quod unum includit, esset in alia. 2. Tertium.

Item, in entibus perfectis nihil est quin intendatur a natura ; sed pluralitas numeralis in eadem specie in separatis a materia, non intenditur a natura, quia talis pluralitas potest esse infinitorum, quantum ex parte speciei, pari ratione, qua potest esse duorum ; sed infinitas non intenditur a natura. Quartum.

Et confirmatur, quia in speciebus est per se ordo.

Item, multitudo individuorum non est necessario in eadem specie, nisi quia species est corruptibilis in suo individuo, ut patet 3. *de Anima, text.* 34. *et* 35. quod generatio est ut salvetur esse dividuum, et 2. *de Cœlo, text.* 35. *et* I. *de Cœlo, text.* 92. non est nisi unum cœlum, quia tota natura salvatur in uno indivi- Quintum.

duo; igitur cum in separatis a materia nullum individuum sit corruptibile, non erunt plura in eadem specie.

Contra. Oppositum, Damascenus in Elementario suo cap. 12. *In unaquaque specie plura sunt, ut convenientes in natura, ut gaudeant*, etc.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ et aliorum, negans posse esse plures Angelos in eadem specie. Hanc refutat Doctor septem optimis et claris argumentis, de quo latius in Oxon. hîc, quæstione septima. Vide cum quæstione quarta, ubi probat strenue quantitatem non esse rationem individuationis, et quæst. 5. ubi id ipsum docet de materia; ex dictis ibi fundamenta opposita sententiæ evertuntur.

3. Dicitur ad quæstionem (secundum ponentes quod individuatio est per quantitatem, vel per materiam, ut est sub quantitate, non per materiam absolute, quia differunt genere, si differunt per materiam absolute, sed quia una pars materiæ est sub alia parte quantitatis), quod impossibile est invenire distinctionem numeralem in eadem specie, ubi nec est quantitas, nec materia sub quantitate. Probant rationibus supra positis.

D. Thomas 2. sent. dist. 3. quæst. 4. Ægid. quodl. 1. quæst. 7. et Goffred. hic.

Improbatur hæc opinio. Sed oportet istos dicere, quod non solum est hoc impossibile per naturam, sed impossibile Deo, quia si præcisum distinctivum individuorum in eadem specie est quantitas, vel materia sub quantitate, contradictio est quod sint distincta, et non ab illo principio. Nec valet fictio, quæ ponit distinctionem in comparatione ad agens, quia nulla Intelligentia est nisi ab agente, sicut nec substantia materialis, tum quia rationes non possunt concludere hoc esse impossibile.

Dico, quod hoc est possibile, et hoc teneo universaliter, sicut nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate, sic nec impossibilitas simpliciter. Nec est contradictio, quando hæc non potest pari ratione concludi. 4.

Opinio Auctoris.

Pro hac parte arguo sic: Omnis quidditas quantum est de se, est communicabilis; igitur quidditas Intelligentiæ; igitur non repugnat sibi esse in multis suppositis. Primum antecedens patet, si repugnaret alicui quidditati communicari, aut hoc esset ratione perfectionis, aut ratione imperfectionis; non ratione perfectionis, quia quidditas perfectissima, puta divina, communicabilis est, licet non in diversitate naturæ; nec ratione imperfectionis, quia tunc quidditas materialis non esset communicabilis.

Probatur primo Naturam Angelicam esse communicabilem multis.

Item, quælibet quidditas creata potest intelligi sub ratione universalis sine contradictione, quia quælibet quidditas creata potest habere definitionem. Licet enim quidditas Intelligentiæ sit eadem realiter cum singulari, tamen potest intelligi sine illo; et hoc non est ratione universalis solum. Non enim universale perfectum in hoc solo est, quod potest intelligi non intelligendo singulare, in quo est, sed in hoc quod intelligitur sub quadam indifferentia ad plura; sed illa quidditas, quæ de se est *hæc*, non potest intelligi sub ratione universalis, ut sub indifferentia ad plura sine contradictione. Hinc est quod contradictio est quidditatem divinam intelligi sub ratione universalis, quia de se est *hæc*.

Secundo Omnis natura creata potest concipi universalis.

5. *Tertio. D. Thom. d. 44. q. 1. ait annihilatum non posse reparari.*

Item, Angelus potest annihilari, et non propter hoc necesse est totam illam naturam perire, quin possibile sit Deum istam naturam restaurare, quia licet Deus annihilet naturam alicujus, non propter hoc efficitur talis natura, cui repugnat esse, sicut chimæræ, non plus quam ante creationem. Sed secundum istos non potest Deus eumdem Angelum restaurare, quia secundum ipsos in materia de resurrectione, non posset facere unum hominem redire, si partes essentiales annihilarentur ut materia et intellectiva; igitur oportet quod Deus restauraret alium in eadem specie. Illa ratio solum est ad hominem.

Quarto. Animæ separatæ differunt solo numero.

Item, animæ intellectivæ separatæ distinguuntur, et sunt quidditates separatæ a materia, sicut Angeli.

Dicitur quod non est simile, quia illæ animæ habent aptitudinem ad perficiendum corpora, non sic Angeli.

Contra istud : Ista aptitudo non est de prima ratione animæ, quia non est nisi respectus ad corpus, et probatum est prius quod respectus non est de formali intellectu absoluti formaliter, licet ille respectus non esset res alia ; igitur possibile est in intellectu concipere quidditatem animæ sine isto respectu. In illo priori, quæro quo distinguitur hæc anima ab alia ? non illo respectu, certum est ; igitur, etc.

6. Item, non quia hæc aptitudo est, hæc forma est, sed e contra, quia forma est finis materiæ 2. *Physicor.* igitur prius natura est hæc forma, quam hæc aptitudo ; non igitur est *hæc* per aptitudinem.

Quinto.

Item, secundum istos, ideo quidditas Angeli non est plurificabilis, quia tota est in hoc, licet, quantum est de se, sit plurificabilis; sed omnis quidditas, quæ de se est plurificabilis quantum de se est, æqualiter potest esse in infinitis, sicut in duobus igitur impossibile est ipsum recipi totaliter in uno, nisi infinite recipitur in isto, quia si recipitur in isto et in illo, et in tertio æque perfecte, sicut duobus, oportet quod in isto tertio sit eminenter respectu istorum, quia nunquam æque perfecte est forma in uno sicut in alio, nisi sit formaliter vel eminenter. Formaliter non potest esse in una forma, quæ est in duobus æque perfecta formaliter ; igitur eminenter ; igitur si totaliter recipitur in uno, sicut est receptibilis in infinitis, in isto recipitur infinite.

Si natura Angeli, de se esset hæc, esset infinita.

7. *Sexto.*

Item, secundum illos oportet ponere quod tota species multorum Angelorum sit damnata, et sic tota species frustratur a fine ; illud videtur impossibile, et contra Augustinum in Enchirid. cap. 28. ubi vult quod *quia tota natura humana cecidit, ideo placuit aliam partem saltem reparare* ; *sed quia non tota natura Angelica, sed pars cecidit, eam non reparavit* ; ideo teneo, quod quidditas Angeli non est de se *hæc*, cum non sit actus purus.

Tota natura Angeli non cecidit, sicut hominis.

Ad argum. initio quæst. Vide Doct. in Oxon. hîc q. 6. n. 20. et q. 7. Idem est, quod quid est cum eo cujus est explicatur.

Ad primum principale dico, quod *in separatis a materia idem est quod quid*, etc. Materia accipitur uno modo, ut pars rei compositæ ex materia et forma ; aliquando, ut est conditio contrahens quidditatem. Primo modo, est propositio vera, secundum Philosophum 7. *Metaph. text.* 20. quod *in separatis a materia, idem est*, etc. Secundo modo est simplici-

ter vera, quia ubi non est conditio contrahens quidditatem, est idem cum quidditate, et hæc est in solo Deo, secundum veritatem. Probatur hoc, *quod quid* esse idem cum eo cujus est, potest intelligi dupliciter, vel idem identitate reali, vel identitate præcisa adæquata. Primo modo, idem est *quod quid* cum eo cujus est, in quolibet, sive sit materiale, sive immateriale. Sed de identitate præcisa non intelligit Philosophus, et secundum ipsum, ubi non est materia primo modo, non est materia secundo modo. Sed hoc habet ex isto principio, quod Theologi habent negare, quia solum habet hoc ex hoc principio, quod separatum a materia est formaliter necessarium in se, et si ipse negaret hoc principium, ipse negaret istam conclusionem, cum hæc sit causa præcisa. Ideo ipse ponit quod quidquid potest habere quidditatem separatam a materia habet eam, quia in separatis a materia non differt *esse* a *posse*, hoc est, non est potentia ante actum ad *esse*, et ex quo infinita individua non habent eamdem quidditatem separatam a materia, ponitur quod non possunt eam habere, et per consequens, nec plura quam unum, quia quæ potest habere a pluribus, quantum est de se, potest haberi ab infinitis; tantum igitur ponit unum in una specie; igitur ille qui concedit istam conclusionem, et negat illud principium quod est causa præcisa, nec est Philosophus, nec Theologus.

Ex errore tenuit Philosophus quidditatem quæ caret materia, esse unam numero

8. Ad aliud dico, quod Avicenna posuit quod ex Intelligentiis non potest procedere immediate nisi unum, et sic secunda Intelligentia intelligendo primam, a qua est, causat perfectissimum, quod potest causare. Etsi suum principium fuit rationabile; tamen Theologi habent hoc negare.

Ad secundum.

Ad aliud dico, quod differentia formalis potest accipi dupliciter; proprie, et sic concedo quod differentia formalis est specifica, quia quæ differunt per formam, hoc est, quod quidditas sit principium distinguendi, quia differre negat respectum et terminum respectus. Vel potest accipi differentia formalis minus proprie, pro differentia formarum, et dico quod non semper per differentiam formarum est differentia formalis proprie, nec specifica.

Ad probationes.

Differentia formalis, et formarum differunt.

Et cum probatur in isto intellectu forma et species, idem, verum est primo modo. Et cum dicitur, formæ comparantur numeris, dico quod Philosophus ibi loquitur de quidditate, non ut distinguitur contra materiam, quia quidditas substantiæ materialis includit materiam sicut formam, et ipse ibi intelligit quod differentia formalis est quidditativa, et hoc loquendo ut abstrahitur; ideo ista auctoritas nihil ad propositum. Et cum dicitur: *Mas et fœmina sunt differentiæ materiales*, verum est, comparando ipsas ad hominem, quia comparando istam naturam hominis sunt materiales, licet in se differant specie, sicut agens et patiens; sic homo albus, et homo niger non differunt specie, nec etiam homo albus, et equus respectu albedinis et nigredinis differunt specie. Nunc autem non valent, si sola formalis differentia est specifica, igitur omnis; sed est fallacia consequentis. Sic debet concludi universaliter 9.

Mas, et fœmina quomodo differunt specie.

ferentia formalis et specifica. de terminis transpositis. Præterea, hoc concedo quod proprie loquendo, differentia formalis est specifica; non autem omnis differentia formarum.

Ad tertium et quartum. Ad aliud, cum dicitur: *Omnis forma separata a materia*, et cum dicitur *nihil est in perfectis, quin intendatur a natura*, verum est, et dico quod non sequitur, aliqua pluralitas intenditur a natura in qualibet specie, quæ est capax veræ beatitudinis, ut congaudeant; igitur infinitas intenditur.

Ad quintum. Corruptio non est causa tota multitudinis in specie. Ad aliud dico, quod ista non est præcisa causa multitudinis in specie, corruptio individuorum, licet hoc sit una causa secundum Philosophum; imo bonitas divina est causa multitudinis in eadem specie. Sic in statu innocentiæ fuissent multi homines, etsi Adam nunquam peccavisset. Nunc autem in inferioribus, quæ non sunt capacia veræ beatitudinis, non oportet ponere pluralitatem in qualibet specie, quin inferiora habent finem sub fine.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus cognoscat quidditates creatas per distinctas rationes?

Alens. 2. *part. quæst.* 24. *membro* 23. D. Thom. 1. *part. quæst.* 55. *art.* 23. D. Bonav. *hic art.* 2. *quæst.* 1. Richard. *art.* 6. *quæst.* 2. Gabr. *quæst.* 2. Occham *quæst.* 15. Greg. 2. *dist.* 7. *quæst.* 5. Vasq. 1. *part. disp.* 200. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 10.

1. Argum. primum. Secundo quæritur: *Utrum Angelus cognoscat quidditates creatas per distinctas et proprias rationes cognoscendi?* Quod non, 8. Metaphys. text. 10. *Formæ sunt ut numeri;* numerus major continet minorem; igitur non oportet ponere distinctam rationem cognoscendi formam inferiorem a ratione cognoscendi superiorem.

Item, 2. de Anima, text. 31. *Sensitiva est in intellectiva, sicut trigonum in tetragono.* Secundum.

Item, si res immaterialis perfectior est re corporali, igitur et species corporis repræsentante corpus; igitur nulla species corporis potest esse perfectio Angeli; igitur non per speciem propriam intelligitur corpus. Tertium.

Item, sic cognoscit quidditates aliorum sicut quidditatem suam; sed suam cognoscit per essentiam, quia secundum Augustinum 14. de Trinitate, *partes imaginis capiunt se.* Unde anima nostra semper cognoscit se, quia semper sibi præsens, uti ait ibidem 14. *cap.* 4. igitur Angelus se cognoscit per essentiam. Quartum.

Item, causa prima plus influit, quam secundaria, *prima Propositione de Causis*; igitur plus influit quantum ad *esse*; igitur potest plus effectus cognosci per causam primariam quam per secundariam. Quintum.

Oppositum: Intellectus divinus cognoscit alia a se per distinctas rationes cognoscendi, et proprias, quia ad hoc ponuntur ideæ, secundum Augustinum 83. *quæst. quæst.* 46. quia si cognoscit aliquid extra se, oportet quod cognoscat illud objectum per propriam rationem illius objecti; igitur si cognoscat aliud objectum, quod non continetur eminenter in isto, oportet quod per aliam rationem propriam cognoscat; igitur multo magis quilibet intellectus inferior. 2. In opposit.

Item, secundum Augustinum 7. *de Trinit.* quod potest esse actu in memoria, potest esse actu in intelli-

gentia, et e contra, quia partes imaginis capiunt se; igitur quilibet eorum potest habere rationem propriam cognoscendi.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici (de qua in Oxon. hîc quæstione 8. et distinctione 3. quæst. 6.) Angelum cognoscere creaturas per habitum ipsi inditum, includentem essentialiter relationes ad omnes quidditates existentes et possibiles, probatur quatuor, sed improbatur quinque rationibus. Vide Doctorem hîc num. 4. ubi ponit rationes Henrici, et num. 14. ubi eis respondet in speciali. Sequitur sententia D. Thomæ, Angelum superiorem per paucas species intelligere omnes quidditates, et supremo forte unam sufficere, quam late refutat Doctor hîc a numero 10.

3. Circa istam quæstionem de cognitione naturali Angeli respectu quidditatum creatarum, non de cognitione existentiæ rei, dicit unus Doctor quod Angelus cognoscit quidditates rerum distincte per unum habitum scientialem. Licet enim habitus sit informans intellectum, et ita non possit esse objectum, tamen illud quod splendet in habitu, potest esse objectum intelligibile; et per hoc solvitur una objectio de specie. Secundo dicit quod ille habitus habet essentialem habitudinem ad scibile extra quodcumque, ita quod intellectus non potest capere istam qualitatem, nisi capiat scibile ab ipso dante habitum, et si infinitæ species essent causandæ, omnes possent perfecte cognoscere per istum habitum, et essentialius dependet ille habitus ab objecto quam species. Et per hoc solvitur alia objectio, quia licet ille habitus non causetur ab objecto, sed species, tamen nihil minus dependet ab objecto, sed magis; et potest per illam

Henr. quodl. 3. quæst. 14.

speciem in plura ordine quodam, quia ille habitus virtualiter continet multa, quia tot species possunt esse, et reducit intellectum ad actum per hunc modum, quia intellectus per alium modum fertur in objecta secundum ordinem essentialem objectorum, primo in unum, postea in aliud. Tamen postea voluntas applicat intellectum ad illud intelligendum, et habitus statim inclinat intellectum ad illud intelligendum, quia voluntas vult, quia ille habitus inclinans subest imperio voluntatis.

Pro hac via arguitur primo sic. 2. *Ethicorum, cap.* 5. Quidquid est in anima, est habitus, passio vel potentia. Certum est quod per passionem non intelligit Angelus, nec per essentiam suam alia, aut se, et intellectus non sufficit, cum sit ut tabula nuda; igitur per habitum. 4.

Argum. pro Henrico.

Item, si non haberet istum habitum in intellectu suo naturaliter, igitur posset sibi generare habitum ex actibus, et tunc intellectus ejus esset in potentia essentiali, et ante actum secundum ad actum primum, quod est inconveniens.

Secundum.

Item, Dionysius *de Div. nom. cap.* 7. loquitur de ordine, dicens quod infimum superioris connectitur supremo inferioris, etc. Supremum in nobis est hujusmodi habitus scientialis, hic erit infimum Intelligentiis, et per istum intelliget alia a se.

Tertium

Item, habitus sufficit sine specie ad perfecte intelligendum, et species sine habitu non sufficit, quia experimur in nobis, quod non est ita perfecta intellectio per speciem solam, sicut per speciem cum habitu. 5.

Quartum

Contra illud, et primo contra hoc, quod dicitur quod ille habitus suffi-

Impugnatur hæc opinio.

ceret ad perfecte intelligendum, si possint esse infinitæ species intelligentiarum, vel quidditatum, quia ubi pluralitas concludit perfectionem intensive, infinitas concludit infinitatem intensive; sed si tantum ista res cognoscitur perfecte, aliqua virtus intensive requiritur ad cognoscendum; igitur si alia una virtus cognoscit æque perfecte hanc rem et istam, sicut alia virtus cognoscit unam tantum, major erit intensive illa virtus, quia cognoscuntur duo distincte, quam unum tantum, quia oportet quod contineat istas duas quidditates, vel formaliter vel eminenter; non potest formaliter, si remaneat una; igitur eminenter; igitur si continet infinitas quidditates eminenter, erit infinitæ virtutis intensive.

Habitus repræsentans infinita distincte, est perfectionis infinitæ.

6. Item, cum dicitur quod intellectus non potest capere istum habitum, nisi capiat scibile, propter connexionem naturalem, non est verum, quia absolutum in ratione quidditativa non includit respectum, ut probatum est prius, nec e contra; igitur intellectus potest capere unum, etsi non aliud.

D. 1. q. 6. n. 6.

Item, nullus respectus est idem cum absoluto identice, nisi respectus ad aliquid, ad quod illud dependet; sed iste respectus non dependet ab objecto in ratione efficientis, quia nihil idem dependet essentialiter ad plura ejusdem ordinis; cum igitur lapis, vel quodcumque aliud scibile, non sit causa hujus respectus, non necessario est idem cum absoluto tali.

7. Item, secundum istum modum, multo magis sequeretur quod habitus noster dependeret ad objectum quia causatur ab eo, et tunc objectum splendet in habitu nostro, quod est manifeste falsum, et ipsemet negat.

Habitus non dependet ab objecto.

Item, quod intellectio naturalis illius habitus subdatur imperio voluntatis creatæ, videtur manifeste impossibile, cum inclinet mere per modum naturæ; imo inclinatio naturalis non eo modo subditur voluntati increatæ, manente ejus natura, quia lapis, manente natura sua, per nullam voluntatem inclinatur naturaliter sursum.

SCHOLIUM II.

Vera sententia, Angelum ad cognoscendas distinctas quidditates indigere distinctis speciebus, probatur rationibus claris, quibus utraque sententia Henrici et D. Thomæ refutantur. Vide Doct de hoc fusius in Oxon. hîc quæst. 10. num. 15.

Dico igitur ad quæstionem, quod Angelus habet distinctas rationes cognoscendi, et proprias alias, et alias quidditatum creatarum. Et intelligo per *rationem cognoscendi*, non id quod ut cognitum, est ratio cognoscendi, sed illud quo, sicut species. Illud probo sic : Quidquid est ratio perfecte cognoscendi aliqua plura, est alicujus primi objecti, in quo perfecte continentur illa cognoscibilia ; sed nulla talis ratio una potest esse in Angelo respectu omnium quidditatum creatarum ; igitur non per unam rationem, sed plures cognoscit distincte et perfecte quidditates diversas, quarum neutra in alia continetur. Major patet primo exemplo, quia essentia divina est primum objectum cognitum, et ratio essentiæ est una respectu essentiæ cognitæ, per quam cogno-

8. Auctoris opinio.

scuntur omnia secundaria objecta, quæ per proprias rationes cognoscuntur secundario.

Unitas in posteriori infert unitatem in priori.

Item, per rationes : Non potest esse unitas in posteriori essentialiter, nisi sit unitas in priori essentialiter; sed ratio cognoscendi in intellectu creato est posterior objecto cognito, quia objectum per se, istam rationem mensurat; igitur necesse est unum esse objectum, quia est ejus mensura, si mensuratum sit unum.

9\. Ratio cognoscendi plura habet objectum, quod virtualiter illa continet.

Secundo probatur major, quia nihil est ratio cognoscendi aliud perfecte, nisi sit propria ratio ejus formaliter, vel istam rationem contineat virtualiter; sed non potest esse una propria ratio formalis, et plurium; igitur erit una, continens proprias rationes plurium virtualiter; igitur objectum ejus eadem ratione continet virtualiter ista plura objecta. Unde universaliter quando aliquid est ratio cognoscendi plurium objectorum, objectum illius rationis primæ continet perfecte objecta istarum plurium rationum. Minor patet, quia nulla una entitas potest esse in superiore creato, quæ continet perfecte et eminenter omnia, quæ continentur in omnibus inferioribus; igitur nulla una ratio intelligendi potest esse perfecta ratio cognoscendi omnes quidditates creatas.

10\. Omnis ratio una potest habere actum adæquatum.

Item, ratio intelligendi una potest habere actum intelligendi sibi adæquatum, quia una memoria potest habere unum verbum adæquatum; igitur una ratio intelligendi unum actum. Sed illa ratio, quæ est plurium objectorum, perfecte non potest habere unum actum intelligendi adæquatum, quia non adæquatum extensive, cum sic sint plures, neque intensive, vt probatum est prius; igitur, etc.

Dicunt negando majorem, quia una ratio producendi potest habere plures actus producendi, et non unum adæquatum, ut patet de Sole.

Dico quod non est simile, quia quod est principium producendi, in producendo non dependet a producto; sed ratio cognoscendi dependet a cognito, cum cognitum sit ejus mensura. Ideo ibi sequitur quod si est una ratio cognoscendi, et primum cognitum ex alia parte, non oportet quod si est una ratio producendi, igitur tantum unum productum. Ideo universaliter, ubi una quidditas non continet aliam perfecte in entitate, nec in cognoscibilitate, et ad plures quidditates requiruntur plures rationes cognoscendi. Tamen ubi una quidditas perfecte continet aliam, sicut passionem, et in entitate, et in cognoscibilitate, non oportet ponere plurium quidditatum plures rationes cognoscendi distinctas.

Non continens entitatem, nec intelligibilitatem.

11\. Species intelligibiles quomodo dicuntur habitus.

Secundo, dico quod illæ rationes cognoscendi in intellectu possunt dici habitus in universali, et per accidens, quia sunt de difficili mobiles, et de numero permanentium. In speciali tamen, et proprie dicuntur species intelligibiles, quia habitus ille, qui distinguitur a specie, est proprie habitus acquisitus ex actibus. Nunc autem species superior non potest perfecte continere inferiorem, nisi ponatur quod essentia, cujus est species, contineat essentiam, cujus est alia species. Ideo

contradictio est speciem superiorem perfecte continere inferiorem, et essentiam superiorem non continere essentiam inferiorem. Nec debet illud dictum, quod allegatur de Deo, pro ista parte haberi inconveniens, licet alii aliter exponant. Nec valet exemplum, quia ingeniosior alio potest plura intelligere, non quia per unam rationem cognoscendi potest plura cognoscere, quam alius, sed velocius et perfectius bene potest intelligere quam minus ingeniosus.

12. Ad primum argumentum principale. Species sunt sicut numeri, explicatur.

Ad primum principale dico primo, quod ubi Philosophus comparat species numeris, comparat ibi ad invicem species subalternatas et subalternantes, et sicut numerus major totaliter continet minorem, ita species subordinata totaliter continet aliam.

Vel secundo dico, quod Philosophus loquitur ibi de speciebus specialissimis. Potest dici quod sicut una non continet aliam, sic nec numerus major continet inferiorem. Vel esto quod numerus non sit aliquid extra animam, nisi res numeratæ, hoc videtur Philosophus velle, quod non sunt nisi lapides, etc. 23. *Metaph.* et dictum est de hoc *in primo libro dist.* 24. *quæst. un.* tunc dico quod numerus major totaliter continet inferiorem, quia est pars ejus, et quantum ad hoc non est simile de una specie specialissima respectu alterius, sicut de specie subalterna.

Ad secundum.

Ad aliud de vegetativa et sensitiva patet, quia istæ sunt species subordinatæ, et una perfecte continet aliam, tamen dico quod trigonum non est in tetragono, nisi potentialiter tantum.

13. Ad tertium.

Ad aliud, dico quod species intelligibilis accidentaliter est perfectior accidente, species enim albedinis in Angelo est perfectior quam albedo. Et sic dico quod potest species in intellectu Angeli rei corporalis esse perfectior re corporali, inquantum tali, licet res corporalis inquantum substantia, sit perfectior specie inquantum accidens. Nec propter hoc sequitur quod causa æquivoca est imperfectior effectu, quia nunquam est effectus æquivocus perfectior, nec æque perfectus causa sua totali, tamen bene potest esse perfectior causa æquivoca partiali ; ideo necessario posuit Philosophus intellectum agentem ad gignitionem speciei. Et licet ista species sit imperfectior Angelo, tamen potest ipsum perficere perfectione non prima.

Species albedinis perfectior ipsa.

14. Ad quartum.

Ad aliud, dico quod non sequitur, cognoscit quidditatem suam per suam essentiam, igitur quidditates aliorum, quia essentia sua potest habere rationem propriam, et ipsa potest sufficienter ducere in cognitionem sui distincte ; non autem sic quidditates aliorum.

Ad quintum.

Ad aliud, cum dicitur, *causa prima plus influit, etc.* dico, ex hoc non sequitur quod causa intermedia plus facit ad cognitionem causæ posterioris, quam ipsa, quia illa auctoritas est de causa simpliciter prima.

Ad rationes Henrici. Ad primam.

Ad primam rationem pro opposita opinione, dico quod Philosophus 2. *Ethicorum,* capit habitum generalissime pro omni eo quod est in anima, et sic species dicitur habitus.

15. Ad secundam.

Ad aliud, cum dicitur quod posset generare in se, si non præhaberet, dico quod in illis, quæ sunt de-

terminata ad unum, nunquam acquiritur habitus ex actibus, quotiescumque causentur, quia quotiescumque lapis projiciatur sursum, nunquam potest acquirere habitum, quo inclinetur ad facilius ferri sursum; sic in Angelis, si summe inclinantur ad unum, ut ad *intelligere* a principio creationis, nunquam per actus acquiretur habitus.

An Angelus potest generare habitum sciendi in se?

Vel potest dici quod si non summe ex se inclinantur, tunc possent generare habitum in se, nec propter hoc sequitur quod sint in potentia essentiali ad hoc, ut ad actum primum, sicut ad actum posteriorem actu secundo accidentali.

Ad tertiam.

Ad aliud, dico quod illud dictum Dionysii oportet glossari, quia secundum istum modum proferendi, sequeretur quod visio esset infimum in Deo, quia hoc est supremum in aliqua creatura, ideo dicit quod est connectens infimum superiorem cum supremo inferiori. Et talis habitus non potest esse infimum in Angelo, quia Angelus non est capax hujus habitus. Vel potest dici quod habitus in nobis non est supremum per se loquendo, et simpliciter, licet ista facilitas concurrat in immediatione perfecta.

Ad quartam.

Ad aliud dico, quod si nihil aliud esset quam species, qua Angelus intelligit, ipsa sufficeret, et habitus si esset, per se non sufficeret, nisi æquivocetur habitus ad speciem intelligibilem.

QUÆSTIO III.

Utrum Angelus possit cognoscere se per essentiam?

Alens. 2. *part. quæst.* 24. *membro* . *et* 4. D. Thom. 1. *part. quæst.* 55. *art.* 2. *et* 3. D. Bonav. *hic* 2. *part. art.* 2. *quæst.* 1. Richard *part.* 2. *quæst* 6. Henr. *quodl.* 5. *quæst.* 14. Vasq. 1. *part. disp.* 215. *cap.* 2. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 8.

1. Argum. 1

Quod non, quia si sic, hoc non esset nisi quia est sibi præsens, et actu intelligibilis; sed illa non sufficiunt, quia anima est actu intelligibilis, et semper sibi præsens, ut vult Augustinus 8. *de Trinit. et* 14. *cap.* 4. Et tamen non intelligit se per essentiam, sed oportet alia adjungere 3. *de Anima, text.* 8. *et* 13.

Secundum.

Item, singulare non est per se intelligibile; sed essentia Angeli est singularis.

Tertium.

Item, omne cognitivum et receptivum denudatur ab eo quod recipit, ut habetur 2. de Anima, text. 71. et 121. *Oculus est non coloratus*; et 3. de Anima, text. 4. *Intellectus est immixtus*, ut materialia cognoscat; sed nihil denudatur a se; igitur, etc.

Quartum.

Item, nihil idem patitur a se, quia agens et patiens sunt distincta, ut habetur 3. *Physicorum, et* 8. Sed intellectus patitur ab intelligibili, 1. Metaphysicæ in illo capitulo: *Movet autem*, etc.

Quintum

Item, si Angelus per essentiam intelligat se, igitur intellectio sua esset idem cum essentia sua. Consequens est falsum. Consequentia patet, quia intellectio mediat inter intelligentiam et rem intellectam, et plus distat extremum ab extremo quam a medio.

2. Confirmatio. Confirmatur, non videtur aliquid, per quod posset intellectio distingui ab essentia, cum intelligit, quia ratio formalis distinctionis intellectionis ab aliquo, vel est ab intellectivo, vel ab intelligibili; neutro modo in proposito potest intellectio distingui ab objecto.

Contra. Oppositum, aliqua forma potest esse per essentiam immediate principium agendi, quia si non, igitur per aliam formam, et illa per aliam, et sic in infinitum; sed si qua sit, maxime erit quæ est actualior; igitur magis hoc videbitur de forma Angeli, quam de alia aliqua forma creata.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, Angelum nec se, nec aliud posse cognoscere sine habitu sibi a Deo indito (de quo quæstione præcedenti dictum [est) rejicitur, quia sequeretur Angelum cum concursu naturalium nihil posse intelligere. Adducuntur aliæ quatuor rationes. De qua re Doctor in Oxon. hîc quæst. 8. num. 8. et seqq.

3. Gandavensis opinio. Dicitur ad quæstionem, quod unus habitus scientialis est concreatus in Angelis, qui uno modo est qualitas; alio modo continet intuitive et virtualiter intelligibilia. Et tunc dicitur, quod essentia Angeli non intelligitur per essentiam, nisi ut relucet in habitu isto, quia si ista essentia esset per se sine tali habitu, nunquam intelligeretur ab Angelo, tamen potest nunc Angelus intelligere se per essentiam sic relucentem in habitu, et sic uniformiter intelligit se sicut alia, quia intelligit alia per essentiam, ut relucent in habitu.

Ad hoc adducitur ratio : Intellectus Angelicus nullum particulare primo intelligit ut in se, cum sit quædam essentia singularis; igitur intelligit primo, ut relucet in habitu sub ratione universalis.

Contra illa, et primo quod posset aliter intelligi, quam per talem habitum. Probatio, quia si non, igitur intellectus perfectissimus creatus ex puris naturalibus, nec ex causis naturalibus activis et passivis concurrentibus posset pertingere ad aliquam intellectionem, quia ille habitus causatur a solo Deo, ita quod tota creatura non posset eum causare; igitur intellectus suus perfectus perfectione naturali, cum tota natura creata juvante, non posset aliquid intelligere. Illud est impossibile, quia intellectus inferior, puta intellectus noster, potest ex naturalibus suis concurrentibus phantasmare, et sensibilibus exterioribus cum aliis pure naturalibus suis, aliquid intelligere; igitur ille intellectus non potest plus intelligere quam lapis. 4. Improbatur. Magnum ex eo sequitur inconveniens.

Item, si iste habitus esset præcisa ratio intelligendi, ita quod sine isto non posset intellectus Angelicus aliquid intelligere, nec per consequens essentiam suam, aut hoc esset quia essentia Angeli non est intelligibilis simpliciter, nisi per talem habitum, aut non potest esse præsens per informationem, nisi per talem habitum? Non primo modo, quia sic Deus non posset intelligere essentiam Angeli nisi per talem habitum. Non secundo modo, quia est essentia maxime proportionata, licet esset sine tali habitu, quia ex quo est essentia intelligibilis in se, alicui intellectui est proportionata; non alteri intellectioni ab

Ad intelligendum non requiritur præsentia objecti per informationem.

intellectu proprio, quia tanta est intellectualitas ipsius intellectus proprii, quanta intelligibilitas propriæ essentiæ. Non tertio modo, quia non requiritur præsentia per informationem ad hoc quod objectum intelligitur per se, quia aliter Deus non posset intelligere se ; igitur non est ille habitus præcisa ratio intelligendi essentiam Angeli.

5. Item, ille Doctor tenet hoc principium Philosophorum, quod in separatis a materia eadem est ratio intellectivitatis et intelligibilitatis ; igitur in separatis quodlibet per essentiam est intellectivum et intelligibile ; igitur sine tali habitu.

Species non repræsentat existentiam.

Item, si habitus sit præcisa ratio intelligendi res, sequitur quod Angelus non potest habere determinatam notitiam essentiæ rei, quia quod præcise cognoscitur per rationem indifferentem ad existere et non existere, non est ratio cognoscendi determinate alterum illorum, quia indifferens, inquantum tale, nunquam inducit in cognitionem unius, ad quod est indifferens ; sed habitus iste indifferens est ad existentiam et non existentiam. Probatio, nam aut repræsentat *existere* Socratis per *A*, et *non existere* simul, et tunc nihil repræsentat ; aut determinate repræsentat unum, ut existere pro *A*, et tunc determinate sciret Angelus Socratem existere pro *A*, quod tamen a nullo intellectu creato est cognoscibile determinate, cum sit futurum contingens, quia nullus Angelus scivisset dicere determinate, *præcedet vos in Galilæam*, per habitum suum, sed tantum si fuisset sibi revelatum. Si indeterminate repræsentet hoc, vel ejus contradictorium, habetur propositum, quia tunc habitus indifferens est ad existentiam rei, et non existentiam.

Angelus non scit futura contingentia.

Et confirmatur, quia habitus repræsentat quidditatem rei, quidditas vero indifferens est ad *esse* et *non esse*.

Item, cum dicitur quod non potest aliquid cognosci ab intellectu Angeli, nisi sub ratione universalis, manifeste est falsum, quia singularitas non impedit quin aliquid sit per se cognoscibile, quia essentia divina est hæc, et singularis. Nec etiam limitatio impedit quin aliquid sit per se intelligibile, quia quidditas Angeli absolute accepta, limitata est, et tamen per se intelligibilis ; ideo sola singularitas cum materialitate impediret, esto quod aliqua singularitas cum materialitate impediret, quod nec adhuc est verum, sicut postea declarabitur. Cum igitur dicitur quod tantum universale est primo intelligibile ; si habeat hoc veritatem, erit primitate originis, non quin possit intelligi singulare primo, hoc est, sub propria ratione, quando directe cognoscitur, licet universale prius origine cognoscatur. Non igitur cognoscitur essentia Angeli per habitum sic primo, scilicet sub propria ratione, quia per habitum cognoscitur sub opposito modo, ut per rationes universalis tantum. 6.

Angelus cognoscit singulare.

Præterea, cum dicit quod habitus plus valet ad hoc quam species, dico quod minus valet, et sicut ipse arguit, si species imprimatur ab objecto, ipsa singularis est ; igitur non repræsentat universale ; igitur a quocumque agente sit, sive a Deo,

sive ab objecto, singulare erit. Eodem modo potest argui contra ipsummet de habitu, quia si ille habitus imprimeretur in intellectu ab objecto ipso, concederet quod singulare esset, nec posset ducere in cognitionem universalis ; igitur etsi sit a Deo, singulare erit, vel ratio sua non valet.

SCHOLIUM II.

Sententia D. Thomæ videtur ponere totam activitatem intellectionis ab objecto, de quo in Oxon. I. d. 3. quæst. 7. num. 14. an etiam potentiam cognitivam, qua talis est, nihil recipere ab objecto, refutatur duabus rationibus, de quo hic num. 4.

7. Opinio D. Thom. p. q. 58. art. et q. 54. art. 2. Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus intelligit se per essentiam. Et primo præmittitur quod aliter est in actione transeunte, et aliter in actione immanente. In actione transeunte objectum sine materia semper est extra agens, et ideo aliquando potest esse præsens agenti, aliquando non ; in actione immanente objectum est unitum agenti, et ideo nunquam potest esse absens. Secundo, dicitur quod objectum unitum est ratio formalis agendi. Tertio, dicitur quod quando aliqua forma conjuncta est ratio agendi, et si ipsa esset separata, adhuc esset ratio agendi, sicut calor conjunctus igni est ratio agendi ; igitur si esset per se, esset ratio agendi. Cum igitur essentia Angeli sit sibi unita, ita quod nunquam absens, ipsa per essentiam intelligetur. Ulterius dicitur quod duplex est potentia cognitiva, quædam quæ aliquando est in actu, aliquando in potentia, quædam quæ semper est in actu. Nunc autem de ratione potentiæ cognitivæ, unde cognitiva, non est quod recipiat speciem, vel moveatur ab objecto, sed unde aliquando est in potentia, aliquando in actu.

Contra ista : Si illud, quod est ratio agendi, cum conjungitur, sit ratio agendi, si separetur, non tamen est tunc ratio agendi susceptivo, quia si calor esset separatus, non esset ratio agendi igni ; igitur illud, quo intellectus intelligit, est forma ipsius intellectus, sicut forma est, quo agens agit ; *Anima enim est, quo vivimus, etc.* ut habetur 2. *de Anima;* igitur impossibile est intellectum intelligere, nisi illa ratio agendi sit forma ipsius intellectus. Sed per istum Doctorem, intellectus est accidens ; igitur erit forma informans intelligentem ; non igitur objectum unitum erit ratio formalis agendi, sed illud quod se tenet ex parte intellectivi. Refellitur. De hoc in Oxon. 2. d. 10.

Item, cum dicitur quod non est de ratione potentiæ cognitivæ talis recipere, vel moveri ab objecto, falsum est, loquendo de potentia creata, quia objectum semper requiritur non solum ad *fieri,* sed ad *factum esse,* ut objectum est, quia impossibile est, postquam species imprimitur, quod objectum intelligatur, nisi ipsum sit præsens in ratione objecti. Si enim annihilaretur, et si species remaneret, non posset actu cognosci cognitione intuitiva, de qua loquor per talem speciem ; ideo ad cognitionem actualem requiritur objectum ut objectum. 8. Potentia cognitiva creata necessario movetur ab objecto.

Item, ille Doctor ponit quod Angelus superior intelligit per pauciores species, quam inferiores per species universaliores ; sed 9. Per rationem superioris, non cognoscitur inferius.

certum est quod sunt universaliores virtute, quia universale prædicatione nunquam ducit in completam cognitionem inferioris, quia non in cognitionem cujuscumque inclusi per se in inferiori. Sed non est necesse ponere species universaliores et perfectiores propter species subalternatas, quia, ut dictum est prius, quando aliquid complete continetur in alio, sicut subjectum continet passionem, et inferius per se suum superius, non oportet magis ponere aliam speciem unius quam alterius, sed solum propter species specialissimas cognoscendas. Si igitur una species specialissima est universalior aliqua universalitate perfectionis, quia contentiva alterius, illa maxime erit species suprema speciei specialissimæ ; igitur cum suprema Intelligentia cognoscit se per essentiam, et non per speciem. igitur sic debet cognoscere inferiora, quorum est contentiva per suam essentiam propriam, per quam cognoscit se, et non per species inferiorum cognitorum, et sic credo quod deberet dici secundum Philosophos, qui ponunt intellectionem esse essentiam substantiæ separatæ.

SCHOLIUM III.

Vera sententia, Angelum cognoscere se per suam essentiam, ut per causam partialem, intellectu simul active concurrente, de quo in Oxon. 1. dist. quæst. 7. num. 20. Ratio est, quia sua essentia est actu intelligibilis et proportionata suo intellectui. De his vide plura ibidem quæst. 6. 7. et 9. et hîc num. 8.

10. Ideo dico ad quæstionem, quod Angelus cognoscit se per suam essentiam. Et primo declaro quid intelligo per *rationem intelligendi, intellectivi et intelligibilis*, et dico quod illud quod præcedit actum secundum, tanquam actus primus ex parte intellectus, est ratio intelligendi intellectivi. Ratio intelligendi ex parte objecti intelligibilis, est ultima dispositio ex parte intelligibilis disponens ut intellectio sequatur, necessario enim ad intellectionem concurrunt intelligens et intelligibile.

Ratio intelligendi, quid est.

Secundo, præmitto quod duplex est intellectio, una scientifica, quæ est abstractiva, et non est semper discursiva, aliter enim non posset esse scientia in nobis, nisi cognitio scientifica esset abstractiva, quia si omnis cognitio scientifica in nobis esset solum rei existentis, ut existens, eadem scientia vel habitus posset esse nunc scientia, jam non, sicut eadem opinio, non est vera, jam falsa, Socrate sedente, vel surgente ; igitur cognitio scientifica est rei, ut abstrahit in cognitione. Alia est cognitio intuitiva, seu visiva, quæ est rei in se. Nam quod est perfectionis in inferiori, amota imperfectione, potest competere superiori perfectius, vel modo eminentiori ; sed in sensu percipimus duplicem cognitionem, unam intuitivam, ut visionem exteriorem ; aliam abstractivam, quæ est in imagine suo modo ; sic in intellectu cognitionem abstractivam experimur in nobis. Et alia est intuitiva, secundum quam *videbimus facie ad faciem*, 1. Corinth. 13. sicut *nunc videmus in ænigmate*. Angelus igitur potest

Scientia abstractiva, et intuitiva, explicantur.

In sensu est abstractiva, et intuitiva.

Angelus potest intelligere se per essentiam.

intelligere se per essentiam, quia illud potest esse ratio intelligendi ex parte objecti cogniti, in quo est objectum præsens sufficienter actu, sub ratione actu intelligibilis, quia memoria perfecta potest esse parens. Sed essentia Angeli habet talem rationem intelligendi, quia præsentia ad potentiam non semper requirit objectum esse præsens per informationem, tunc enim Deus non posset cognoscere se ; sed sufficit præsentia vel per illapsum, vel per informationem, vel sicut idem præsens sibi, sic est illa ratio similis rationi priori alterius positionis, quæ prius est improbata. Si enim poneretur quod ratio intelligendi objecti esset ratio intelligendi intellectivi, tunc esset simile, ideo non fundo me super hoc, quia non pono essentiam esse principium intelligendi a parte intellectivi, sed a parte intelligibilis tantum, sed concurrit ibi objectum præsentialiter cum intellectivo, et hoc sufficit quando idem est per se intellectivum, et per se intelligibile.

11. Anima propter ordinem ad phantasmata, non videt se.

Item, Angelus potest habere aliam cognitionem sui ex naturalibus suis, sicut anima nostra certa est quod vivit, vel quod est quo totum vivit. Et posset cognoscere se immediate, nisi haberet immediate ordinem ad phantasmata ; igitur Angelus, cum non habeat ordinem immediate ad phantasmata, potest cognoscere se præsentialiter. Sed hoc non potest alia ratione, quam ratione intuendi hanc essentiam, vel saltem non æque perfecte, quia nulla ratio creata æque perfecte ducit in cognitionem essentiæ supremi Angeli, sicut propria ratio intelligendi suæ essentiæ.

Perfectius intelligitur per objectum in se præsens quam per speciem.

Item, si aliquid potest in aliquam operationem diminutam per aliquid quod habet *esse* diminutum, igitur potest in operationem perfecte, per idem si haberet *esse* perfectum. Sed habens *esse* intelligibile in specie, habet ibi *esse* intelligibile diminutum, et sic potest diminute cognosci, vel intelligi ; igitur quod est de se actu intelligibile, potest complete et perfecte cognosci per illud, in quo, vel secundum quod habet *esse* intelligibile actu, et complete. Si igitur potest aliquid per speciem diminute intelligi, per essentiam potest perfecte.

Dicunt, ex his sequitur quod non est necesse ponere speciem in intellectu, quia species est diminute in intellectu, et objectum in specie, et est diminute intelligibile, objectum vero per se intelligibile ; igitur nulla est necessitas ponendi speciem.

Dico quod universale intelligibile et intellectum præsupponit universalitatem in aliquo abstracto ; sed in objecto singulari non potest esse illa universalitas præsupposita ; igitur oportet quod sit in aliquo abstracto, et ideo necesse est ponere speciem intelligibilem abstractam a singulari de eo quod debet intelligi in universali. Unde licet cognitio abstractiva sit diminuta respectu intuitivæ, et objectum, ut ibi intelligibile, scilicet in specie, sit intelligibile diminute, verumtamen est simpli-

citer intelligibile in isto genere, et talis cognitio est simpliciter cognitio in isto genere cognitionis.

SCHOLIUM IV.

Angelus non tantum se cognoscit per essentiam, sed etiam per speciem, alioquin non posset se scire abstractive, nec suas passiones, sicut aliarum quidditatum.

12. Tertio, dico quod licet Angelus sit intelligibilis per essentiam, non tamen illa ratio intelligendi est ratio præcisa, quia ratio intelligendi præcisa potest accipi dupliciter. Vel sic, quod intelligit se præcise per essentiam, ita quod nihil aliud intelligit per essentiam, nisi se; vel ex præcisione modi sic, quod cognoscit se per essentiam, et quod nullo modo alio posset se intelligere; et neutro modo est ratio essentiæ præcisa ratio intelligendi Angelum. Non secundo modo, quia si potest intelligere se per essentiam, igitur potest intelligere se alio modo quam per essentiam. Quia si potest habere cognitionem intuitivam sui, potest habere cognitionem scientificam, seu abstractivam de quidditate sua; aliter enim non posset habere scientiam de quidditate sua, sicut de quidditate aliorum; sed manifestum est quod sicut potest scire passionem alterius quidditatis de ipsa, ita posset scire passionem suam de quidditate sua.

Ratio essentiæ non est præcisa cognoscendi Angelum.

Angelus potest per aliud cognoscere essentiam suam.

13. Item, cognitio imperfectior, quæ convenit superiori et perfectiori Angelo de inferiori, non repugnat Angelo inferiori; sed Angelus superior habet de infimo Angelo cognitionem abstractivam, quia cognoscit se per essentiam, et inferiores per speciem; igitur infimus Angelus potest habere talem cognitionem de se. Non enim minus potest homo cognoscere passionem hominis de homine, quam asini de asino.

Neque primo modo ratio essentiæ est præcisa ratio Angelo cognoscendi essentiam suam, ita quod potest cognoscere se per essentiam, et nihil aliud creatum per essentiam, quia quodcumque creatum, quod Angelus supremus potest cognoscere per speciem, potest cognoscere per essentiam, quia cujuscumque creati potest habere cognitionem abstractivam, potest habere et intuitivam, quæ est per existentiam, quia cum objectum est in se præsens, potest cognosci intuitive, sicut potest cognosci per speciem abstractive, cum est absens. Quomodo hoc fit, patebit ubi dicetur de locutione Angeli *. Patet igitur quod Angelus habet species concreatas de specie-bus specialissimis, cum non aliter haberet determinatam cognitionem rerum, ut in se sunt. Imo nec idea indifferens in Deo est ratio determinate cognoscendi hoc, tunc enim solum requireretur una idea.

** Infra. d. 9. q. 2.*

Angelus accepit species specierum specialissimarum in sua creatione.

SCHOLIUM V.

Ad primum explicat quomodo anima semper quantum est de se, cognoscit se, sed supposito peccato non potest per se cognoscere se, sicut Angelus. An vero hoc sit ex peccato, vel ex ordine potentiarum, vide Doct. in Oxon. hîc num. 14. et 1. d. 3. quæst. 7. num. 36. ad 2. De ratione imaginis, vide 1. d. 3. quæst. ult. et 2. dist. 16. ad 3. Contra D. Thom. docet singulare esse per se cognoscibile.

14. Ad argum. principale.

Ad primum principale, cum dicitur quod non esset alia causa, nisi quod est *est actu intelligibile, et sibi præsens, etc.* dico quod verum est cum hoc addito, si non habet ordinem immediatum ad aliud objectum, quod impedit quin possit statim exire in actum secundum ; sed intellectus noster in statu isto habet immediate ordinem ad phantasma, et hinc est quod non per essentiam cognoscit anima nostra se. Et cum

Anima semper nosse se, exponitur.

dicit Augustinus : *Animam semper nosse se*, dico quod non intelligit quod ille actus sit actus secundus elicitus, quia inconveniens esset ponere actum secundum semper in nobis, et perfectum, et tamen quod lateret nos, sicut quod ego essem Angelus, et latere me. Sed dicitur pro tanto quod semper novit, quia semper est in actu primo ad intellectionem immediate, et ultimate dispositum, quantum est ex parte sui ad intellectionem, et non sic est semper actu ad aliud a se, licet haberet speciem lapidis concreatam, quia 9. *de Trinitate, cap. ultimo*, dicit quod mens est in actu primo perfecto et immediato ad intellectionem sui, quomodo non est in actu respectu alterius intelligibilis, quia non ita ex natura sua immediate se haberet ad intellectionem lapidis sicut ad intelligendum se, quia perfectum intelligibile, et intellectivum actu unita semper causant intellectionem in actu, quolibet impedimento ablato, et ita anima quantum est de se, semper se cognosceret, nisi esset iste ordo immediatus ad phantasma in isto statu miseriæ.

15. Ad aliud dictum Augustini, quod communiter hic objicitur, quod in anima est trinitas, explico quomodo in anima nostra est trinitas, non quod ibi sint tres partes in actu secundo, sed tantum una pars in actu secundo, ut memoria, et duæ aliæ partes, scilicet intelligentia et voluntas, sunt ibi in virtute et in potentia propinqua ad actum secundum, et sic potest esse memoria in actu, et non exire in prolem in actu. Et quod Aristoteles vocavit intellectionem, Augustinus vocat cogitationem. Et posuit Aristoteles quod anima intelligit se sicut alia, quæ posuit quod non intelligit se, nisi mota a phantasmatibus. Et cum dicitur quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante *intelligere*, dico quod illa propositio distinguenda est de virtute vocis. Si intelligitur quod intellectus ante *intelligere* nihil est, falsum est, quando ante *intelligere* est in actu primo. Si sic intelligatur quod nihil est possibile intelligi ante *intelligere*, hoc est distinguendum secundum Commentatorem, in sensu composito vera est, in sensu diviso falsa, quia licet ante *intelligere* nihil sit de numero intellectorum, est tamen aliquid de numero intelligibilium. Vel potest dici quod nihil est eorum, quæ sunt actu secundo ante *intelligere*, sed aliquid est actu primo.

De ratione imaginis. Vide 3. d. 3. q. ult. et 2. d. 10.

Intellectus nihil est intelligibilium ante intelligere, exponitur.

Ad secundum. Singulare est per se intelligibile, nec intelligitur per rationem speciei.

Ad aliud, cum dicitur, singulare non est intelligibile nisi in universali, dico quod sicut in communiori non continetur perfecte quidquid est entitatis in inferiori, sic nec in *cognoci*, vel *intelligi*. Ideo dico quod in nulla specie, inquantum talis, perfecte potest cognosci objectum suum per se singulare, quia aliquid includit, quod non species, et quan-

tum ad hoc non ducit species in ejus cognitionem; et ideo dico quod singulare non est per se intelligibile sub propria ratione perfecte.

SCHOLIUM VI.

Explicat quando potentia denudatur ab illa forma realiter, quam recipit intentionaliter, et locum non habet in potentia spirituali. De quo in Oxon. hîc num. 16. Ad tertium docet, idem posse movere se. De quo 1. dist. 3. quæst. 7. num. 27. et 2. dist. 2. quæst. 10. ad primum.

16. Ad tertium. Ad aliud, cum dicitur *recipiens denudatur, etc.* dico quod oportet recipiens denudari a dispositione repugnante receptivo; igitur in quocumque habetur aliquid realiter, quod est dispositio repugnans ad *recipi* intentionaliter, ibi oportet recipiens denudari a realitate tali, ut aliud possit recipere. Potentia quando denudatur realiter ab eo, quod recipit intentionaliter. Nunc autem in potentiis non organicis non est necesse inquantum hujusmodi, quod denudentur a toto genere illius, quod debet recipere, quia si sic, cum Deus sit cognoscitivus cujuslibet entitatis, oporteret eum denudari ab omni entitate, et tunc esset nihil. Sed oculus, quia debet recipere colorem intentionaliter, requiritur quod sit non coloratus realiter, quia coloratum realiter habet conditionem oppositam et dispositionem repugnantem receptioni intentionaliter coloris. Unde in tactu non oportet quod denudetur organum ab omni qualitate tangibili realiter, quia qualitas tangibilis realiter non reperit dispositionem repugnantem in susceptivo, sicut receptivum coloris intentionaliter. Vel si diceretur quod nihil sentit tactus, nisi qualitates primas, adhuc si esset ad organum mixtum ex qualitatibus non repugnantibus, posset sentire mixtum consimile; ideo si illa propositio Philosophi debet habere veritatem, oportet quod intelligatur de potentiis organicis corporalibus. Et cum ipse dicit *in tertio de Anima*, quod intellectus est immixtus, et tamen non est virtus organica, dico quod verum est, intellectum oportet esse immixtum, quia mixtio est dispositio repugnans ad cognoscendum omne immateriale, licet non ad cognoscendum aliquod materiale, non sic est in immaterialibus.

Ad quartum. Agens, et patiens in distinct subjecto quando que. Ad aliud, cum dicitur, *nihil patitur a se*, falsum est, nec oportet agens et patiens esse distincta subjecto, quia manifestum est quod in Angelo fuit mala volitio de novo, et non a Deo immediate, nec etiam totaliter ab extrinseco efficiente, sic enim non fuissent propter hoc damnandi; igitur ista fuit ab intrinseco; igitur ibi agens et patiens non sunt distincta subjecto. Nec valet quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit, quæ oportet Theologos concedere.

Ad quintum. Ad aliud, dico quod Philosophus concederet quod intellectio Angeli est essentia sua, sed nos dicimus quod non, quia si aliqua intellectio esset sua essentia, ista maxime esset intellectio propriæ essentiæ; sed illa non est sua essentia. Probatio, quia impossibile est aliquam intellectionem in Angelo esse perfectiorem, quam sit sua substantia; sed perfectior intellectio est qua Angelus inferior intelligit superiorem, vel Deum quam intellectio, qua intelligit se; sed si sua intellectio suæ substantiæ sit sua essentia, aliqua intellec- Repugnat intellectionem Angeli esse idem in est contra Philosophum.

tio ab Angelo esset perfectior, quam sua substantia. Et cum dicitur, *intellectio mediat, etc.* dico quod medium ex natura rei in genere est propinquius extremo, quam aliud extremum, sicut fuscum albo quam nigrum, tamen quod dicitur medium solum, quia magis sequitur conditionem extremi, 5. *Phys. t.* 6. quam medii ex natura rei, illud distat. Nunc autem intellectio est extremum, magis quam medium, cum idem intelligit se, quia prius natura actu intellectivum et intelligibile sunt simul, quam sit intellectio, quæ sequitur.

tellectio i potius tremum im medium.

coufirtionem.

Ad confirmationem, cum quæritur, quo distinguitur intellectio in proposito ab essentia? Dico quod formaliter se ipsa, effective a causis extrinsecis, a quibus habet quod sit tale ens.

QUÆSTIO IV.

Utrum Angelus posset habere naturaliter distinctam intellectionem essentiæ divinæ?

D. Thom. I. *part. quæst.* 56. *art.* 3. Henr. *quodl.* 3. *quæst.* I. *et quodl.* 4. *quæst.* 7. Capreol. I. *dist* 3 *quæst.* 2. *art.* 3. Occham *q.* I. *prol. art.* 3. *et quæst.* 3. *prol. et hic q.* 3. *et* 5. Scotus *in Oxon. hic quæst.* 9. Vasq. I. *part. disp.* 134. *c.* 3.

1\. gumentum negativum.

Quod non, quia, aut per essentiam aut per speciem? Non per essentiam, quia illa est intuitiva, et talem non potest de Deo habere naturaliter; non per speciem, quia intimior est essentia Angelo per illapsum, quam sit talis species.

ontra.

Oppositum, homo potest habere naturaliter aliquam distinctam intellectionem de Deo; igitur et Angelus. Antecedens patet, Rom. 1. *Invisibilia Dei a creatura per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Angelum per suam essentiam, ut per imaginem, cognoscere essentiam divinam, et cognitione media inter nostram et beatam. Hanc rejicit Doctor tribus rationibus hic num. 3. Resolvit primo, Angelum non posse naturaliter videre Deum intuitive, de quo in Oxon. 4. d. 49. quæst. 2. et 11. De scientia intuitiva et abstractiva, vide Scholium hic num. 6. Secundo, Angelum non posse cognoscere Deum distincte per suam essentiam, quia hæc non repræsentat Deum formaliter, nec continet eminenter, per quod refutatur D. Thomas. Tertio ait verisimiliter datam fuisse Angelo speciem, qua distincte videre potuit divinam essentiam, et probat hic succincte, de quo fuse in Oxon. hic num. 6. vide ibi Scholium.

Dicitur ad quæstionem, quod Angelus videt essentiam divinam per essentiam suam, quia essentia Angeli est imago Dei, vel saltem imago est impressa in essentia Angeli; sed imago ducit in distinctam cognitionem illius cujus est. 2. D. Thomæ opinio.

Contra illud, imago dicitur dupliciter: Uno modo, sicut species in oculo dicitur imago visibilis. Alio modo sicut imago Herculis; et illo modo imago ducit in cognitionem illius, cujus est, quia est primo cognita, et non ducit in cognitionem alterius, nisi ut est in eo prius cognita. Nunquam enim per signum cognoscitur signatum, nisi prius cognoscitur signum, et esse signum talis rei; igitur oportet prius cognoscere istam rem, cujus est imago, quam imaginem, quia si non cognoscitur quod esset signum illius, ipso cognito non plus cognosceretur signatum quam prius. Imago primo modo est imago, quæ est non cognita, licet ipsa sit oratio cogno-

Ratio cognoscendi duplex, cognita, et non cognita.

Ratio cognoscendi cognita, non est prima ratio cognoscendi.

scendi istius, cujus est, distincte, et prima ratio. Tamen imago secundo modo nunquam est prima ratio cognoscendi illud, cujus est, sicut effectus ille, qui in se est primo cognoscibilis, nunquam est prima ratio cognoscendi causam, sed est alius effectus, qui est tantum ratio cognoscendi, et nunquam primum cognitum.

3. Dico igitur ad quæstionem, quod de Deo duplex potest haberi intellectio distincta; intuitiva et abstractiva. Intuitivam non potest Angelus habere ex naturalibus, ut dictum est *quarto libro de resurrectione* *. Loquendo de intellectione abstractiva, aut igitur intelligitur quod posset naturaliter cognoscere a natura pura, sicut dicitur intellectus noster tabula nuda, ita quod nullam speciem concreatam habeat, nec concurrant aliqua alia. Vel intelligitur ex naturalibus activis et passivis, sicut dicitur quod oculus naturaliter potest cognoscere colorem, non quod potentia visiva sufficiat per se, sed tantum concurrunt naturalia ad hoc, quod naturaliter videat colorem. Vel intelligitur tertio modo, quod dicatur aliquid naturaliter cognosci, non per potentiam nudam, nec concurrentibus causis activis et passivis naturalibus, sed per aliquid inditum a principio sui *esse*, quod dicitur naturale pro tanto, quia concreatum, et non elevans mere ad supernaturalia, sicut elevant gratia et gloria.

* Dist. 49. q. 2. et 11.

Nullus intellectus potest intelligere Deum intuitive naturaliter.

4. Primo modo nullus est Angelus cognitivus, quia in omni cognitione requiritur objectum; non igitur sufficit solum cognoscitivum.

Angelu[s] non pote[st] distinct[e] cognosce[re] Deum p[er] suam es[s]entiam

Secundo modo non potest Angelus habere naturaliter distinctam cognitionem Dei, quia omne objectum habet pro effectu adæquato verbum suum, et notitiam sui; igitur non potest in effectum perfectiorem quam sit verbum suum proprium. Sed notitia Dei est nobilioris objecti quam rei creatæ; igitur non potest in distinctam intellectionem Dei per propriam essentiam, concurrentibus causis activis et passivis naturalibus.

Angelu[s] cognos[cit] distinct[e] Deum a[b]stractiv[e]

Tertio modo, dico quod sic, quia Deus ex principio existentiæ Angeli indidit unam rationem intelligendi, quæ potest dici species intelligibilis essentiæ divinæ intellectui Angelico. Illud videtur possibile et congruum. Congruit enim omnem perfectionem, quæ potest competere intellectui creato, tribuere intellectui Angelico; sed non repugnat Angelo habere cognitionem abstractivam distinctam essentiæ divinæ; tum quia contrarium probari non potest, ut patebit, solvendo rationes in contrarium; tum quia pro hac parte possunt adduci rationes probabiles, quarum prima talis est: In statu innocentiæ aliquam cognitionem potuisset homo habuisse ex naturalibus de essentia divina; igitur perfectiorem posset Angelus habere. Secunda talis: Nulla perfecta intellectio repugnat intellectui creato, sic ex naturalibus, nisi in qua esset formaliter beatus; sed in cognitione abstractiva Dei non foret beatus, quia non quietatur ibi, sed haberet desiderium naturale ad cognitionem intuitivam. 5.

Probat primo

Secund

Dicunt, non potest habere unam cognitionem sine alia.

Objecti

Contra, esto quod non posset, 6.

Responsio. adhuc potest quis cognoscere existentiam, et non quod sit conditio sub qua cognoscitur essentia existens. Præterea, hoc dictum est falsum in se.

Tertio. Item, cessante actu visionis potest remanere memoria æque distincta, etsi non æque perfecta, sicut patet de raptu Pauli, quod posset post visionem remansisse memoria æque distincta, sic etiam cessante cognitione abstractiva, potest remanere memoria distincta, etc.

Quarto. Item, Augustinus *super Genes. lib. 4. cap. ult.* ait quod boni Angeli non habebunt cognitionem Dei definitivam, quia Deus non potuit definiri, neque intuitivam ante gratiam, igitur abstractivam, et isto modo faciliter possunt salvari dicta Augustini.

SCHOLIUM II.

Multæ instantiæ adducuntur contra positionem, tenentem dari speciem divinæ essentiæ; et solvuntur per claram et solidam doctrinam.

7. Objectiones contra speciem divinæ essentiæ. Prima. Contra illud arguitur, quod non sit ponenda talis species intelligibilis essentiæ divinæ in intellectu Angeli, quia nulla species repræsentat effigiem Dei perfecte. Tum, quia distat in infinitum, quia creaturæ ad Deum nulla est proportio. Secunda. Tertia. Tum, quia frustra poneretur talis species, quia essentia Angeli est magis similis Deo, cum sit substantia, quam quæcumque species concreata, quæ est accidens; igitur plus inducit in cognitionem quam species. Quarta. Tum, quia ista habebit se ad Deum, sicut effectus ad causam; nunc autem cognitio causæ in effectu est diminuta, et non distincta, nec perfecta. Quinta. Tum, quia est intimior, quia essentia divina illabitur intellectui Angeli.

Sexta. Item, secundum Augustinum 8. de Trinit. c. 3. *Tolle hoc bonum, tolle illud, et videbis omnis boni bonum*; igitur tollere hoc, etc. juvat ad cognitionem Dei; igitur determinans ad aliquod certum, impedit; illa species si ponitur, est determinans intellectum Angeli; ergo potius impediet.

Septima. Item, ista species esset imago Dei; igitur non ducit in distinctam cognitionem, nisi prius cognoscatur illud, cujus est imago, sicut prius * argutum est contra priorem opinionem. * supra n. 2.

8. Resp. ad objectiones. Ad primam. Ad primum horum, dico quod hæc est metaphorica locutio, quia effigies proprie non est nisi in figuratis, tamen dico quod illa species repræsentat perfecte essentiam divinam in genere cognitionis abstractivæ. Tamen perfecte repræsentare et distincte potest esse multipliciter, vel quia repræsentat adæquate in se essentiam divinam, vel adæquate in repræsentante. Et hoc contingit dupliciter, vel simpliciter, vel quantum est in repræsentante in comparatione ad istum intellectum, et secundum proportionem hujus intellectus ad objectum repræsentatum, sic quod repræsentat in repræsentante adæquate, quantum ille intellectus est capax illius. Primo modo, nihil perfecte repræsentat essentiam divinam aliud a se. Secundo modo, species intelligibilis essentiæ divinæ repræsentat essentiam divinam intellectui Angelico, et sic species albi in oculo meo repræsentat adæquate album, scilicet quantum ip- Repræsentare stat dupliciter.

sum est cognoscibile secundum proportionem ab oculo meo ; unde æqualiter posset argui de habitu et de actu.

9. Ad secundam. Finiti ad infinitum an daretur proportio et quando ? Ad tertiam.

Ad primam probationem, cum dicitur, finiti ad infinitum nulla est proportio, verum est primo modo, vel secundo, ex jam relatis ; tamen tertio modo nihil prohibet, et sic est proportio creaturæ ad Deum.

Et cum dicitur quod substantia est magis similis Deo, quam ista species, dico quod non propter hoc sequitur quod magis ducit in cognitionem, quam species, quia secundum Augustinum *lib.* 83. *quæst. q.* 5. licet unum ovum sit magis simile alteri, tamen species, quæ est minus similis, plus ducit in cognitionem.

Ad quartam. Effectus, quando distincte causat cognitionem causæ.

Et ratio æqualiter concluderet de omni specie, quia magis convenit substantia cum substantia, quam substantia cum specie intelligibili. Et cum dicitur quod effectus non ducit in cognitionem causæ, nisi incomplete, dico quod verum est de effectu, qui facit primo conceptum de se, et tandem de causa. Sed effectus non causans conceptum de se, sed de causa tantum, cujus est species, ducit distincte in cognitionem causæ.

10. Ad quintam.

Ad aliud concedo, quod essentia est intimior per illapsum quam species, ideo non quæritur quantum ad istam cognitionem species, nec ponitur, sed quantum ad cognitionem naturalem Angeli.

Ad sextam. Explicatu[r] Augustinu[s].

Ad aliud, cum dicitur *determinatum impedit*, etc. dico quod determinatio universalitatis et singularitatis dupliciter dicitur, vel universalitate perfectionis, vel prædicationis. Nunc certum est, non intelligi quod debes tollere hanc singularitatem, et istam relinquere universalitatem prædicationis, et sic videre omnis boni bonum ; sed debes relinquere universalitatem perfectionis indeterminatam, et quod delinquitur est indeterminatum universalitate perfectionis, et infinitum, et sic species erit ratio determinans intellectum ad determinatum tale, et illud non impedit.

11. Ad septimam.

Ad aliud, dico quod æquivocatur *imago*, quia uno modo accipitur ut imago in se est cognoscibilis ; alio modo, secundum quod est exemplum alterius, et ducit in cognitionem alterius, et sic est species imago. Primo modo imago imperfecte ducit in cognitionem illius cujus est. Secundo modo, ita perfecte quam potentia est capax.

Ad argum. initio quæst.

Ad rationem principalem, cum dicitur, *si ducatur in distinctam intellectionem Dei, aut per essentiam, etc.* dico, quod per speciem naturaliter cognoscit Angelus essentiam Dei. Et cum dicitur, intimior est per essentiam, dico quod non, quantum ad cognitionem naturalem.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angeli in primo instanti fuerunt beati, vel miseri ?

Alens. 2. *part. quæst.* 24. *membro* 1. *art.* 7. D. Thom. 1. *part. quæst.* 63. *art.* 5. Henr. *quodl.* 8. *quæst.* 10 D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. Gregor. *hic quæst.* 1. *art.* 2. Capreol. 2. *dist.* 4. *quæst.* 1. Vasq. 1. *part. disp.* 236. Scotus *in Oxon. hic dist* 5. *quæst.* 2.

1. Argum. primum. Circa hanc distinctionem quartam, quæritur primo : *Utrum Angeli in instanti creationis fuerunt beati, vel miseri ?* Quod sic, quia in instanti creationis erant beati beatitudine naturali ; igitur et beatitudine supernaturali. Antecedens patet, quia in instanti creationis fuit objectum præsens, et tunc potuerunt intellectus et voluntas operari naturaliter. Consequentia patet, quia causa efficiens beatitudinem supernaturalem, est efficacior causa efficiente beatitudinem naturalem ; igitur ita cito potest causare suum effectum, vel citius.

Secundum. Item, in primo instanti erant boni Angeli creati in gratia ; igitur in primo instanti erant beati. Antecedens patet secundum Augustinum 12. de Civit. 9. *Simul condens Deus naturam, et largiens gratiam.* Consequentia patet, quia Angelus statim sine discursu habet beatitudinem naturalem, habita dispositione requisita ; igitur statim habebit beatitudinem supernaturalem habita gratia, quæ est dispositio sufficiens, quia simul est perfecta dispositio, forma et inductio illius, ad quam disponit ; igitur simul actus meritorius, et beatitudo in primo instanti habita gratia, habuit actum meritorium.

Item, quod in primo instanti mali fuerunt mali, probatur secundum Augustinum *super Genes.* 2. *lib.* 11. *cap.* 16. et habetur dist. 3. cap. *Putaverunt quidam.* Et videtur probari ibi per illam auctoritatem Joan. 8. *Iste homicida erat ab initio, et in veritate non stetit.* Tertium.

Idem ibidem, *c.* 29. et ponitur *eadem dist. et eodem cap.* allegat illa verba Job. 40. *Hic est initium figmenti Dei*, et alia translatio habet : *Hic est principium viarum Dei.* Et illa interpretatur de diabolo, additis illis verbis Psal. 103. *Draco iste, quem formasti ad illudendum ei* ; ergo ab initio fuit malus.

Contra, Augustinus *lib.* 1. *in Gen. c.* 2. et habetur ubi supra c. *Aliis autem videtur*, dicit Angelicam naturam informiter fuisse creatam, et cœlum dictam postea formatam, et lucem appellatam, etc. ergo boni non statim fuerunt boni.

Item de malis, quod non fuerunt statim mali, est auctoritas Origenis in glossa quadam super Ezechielem, et habetur 3. *c. Aliis : Serpens non*

fuit ab initio serpens, etc. et loquitur de diabolo sub nomine serpentis.

SCHOLIUM I.

Duo sunt, in quibus convenitur. Primum potuisse Angelos creari in beatitudine, quia neque ex parte ipsorum, neque ex parte Dei repugnat. Secundum, potuisse esse in primo instanti in miseria pœnæ, quantum ad rationem incommodi illius, quod est pœna. Sed de miseria culpæ D. Thomas et Henricus tenent, non potuisse primo instanti inesse Angelo. Adducuntur ad hoc novem rationes, quas evidenter ostendit Doctor nihil efficere, de quo in Oxon. hîc q. 2. n. 4. habet pulcherrimam doctrinam in refutatione harum rationum. Moneo hanc quæstionem hinc translatam esse ad scriptum Oxon. hîc. d. 5. q. 2.

2. Opinio communis. Circa quæstionem primo videndum, quid fuit possibile, per rationem ; deinde, quid sit factum, per auctoritates. De primo tenetur communiter, quod boni poterant esse beati in primo instanti creationis, quia quando possibile est Deum creare creaturam, possibile est creaturam beatificari ; sed æque possibile est Deo in primo instanti, sicut in secundo, et Angelus bonus pro quocumque instanti fuit capax beatitudinis.

Miseria duplex. De miseria tamen distinguitur, est enim duplex, pœnæ et culpæ. Loquendo de miseria pœnæ, quantum ad id, quod est pœna, poterant Angeli fuisse miseri in primo instanti, licet non ut sub hoc vocabulo *pœna*, tamen illud idem incommodum, quod nunc dicitur *pœna*, potuisset tunc fuisse natura, quia non est contradictio quod simul duratione causetur cum Angelo ; nec etiam quod sit immediate a Deo, quia secundum Augustinum 3. de lib. arbitr. *Si ab initio fuisset miseria pœnæ in Angelo, non propter hoc esset Deus vituperandus, nec injustus.*

Opinio D. Thomæ, et Henrici.

Prima ratio D. Thom. Sed de miseria culpæ dicit unus Doctor, quod ipsa non potest inesse in primo instanti creationis, quia si sic, aut a Deo, aut a proprio actu voluntatis ; non a Deo, omnes concedunt ; nec secundo modo, quia omnis operatio, quæ incipit esse cum *esse* rei, est ab efficiente ipsam rem immediate, sicut patet de operatione gravis, quæ est a generante. Sed Deus non potest esse causa defectiva immediata respectu culpæ ; igitur nec simul causa *esse* Angeli peccantis. Et ponitur exemplum de tibia clauda.

Sed illa ratio non valet, quia secundum Augustinum 2. *de Civit. Dei*, 13. illi non sentiunt cum Manichæis, qui ponunt culpam ab initio, et licet illi ponebant unum Deum immediate esse causam boni, et alium immediate esse causam mali ; igitur secundum Augustinum, non sequitur, hoc est, ab initio cum re creata ; igitur est a Deo immediate. 3. Impugnatur. Citatur hic locus ab Arimin. d. 5. q. 1. art. 2. Potuisse Angelum peccare in primo instanti.

Item, effectus defectivus causæ secundæ, non ex hoc est, quod ipsa est a causa prima, quia defectus in effectu causæ secundæ non est a causa secunda, nisi inquantum est prima respectu illius defectus. Licet igitur in primo instanti inesset culpa, non sequitur quod immediate a Deo.

Item, Deus non solum est causa *fieri* voluntatis, sed semper est causa voluntatis in *conservari* et in *causari*, sicut patet per Augustinum 8. *super Genes.* quod aer non est factus lucidus, sed semper fit, et conservatur lucidus a Sole ;

igitur si defectus in effectu causæ secundæ est a causa tunc causante, quando ille effectus est, igitur quandocumque est culpa in creatura, Deus erit causa illius culpæ, quia ita continue causat respectu voluntatis, quamdiu manet, sicut in primo instanti; ratio igitur non concludit.

4. Secunda ratio D. Thomæ. Secundo, arguo ad conclusionem: Primum *velle* Angeli non potest esse a se, sed ab alio; igitur primum *velle* malum, cum non possit esse a se, non esset damnabile, quia non voluntarium libere. Antecedens patet per Anselmum 13. de casu Diaboli: *Si primum* velle *esset a voluntate, aut igitur causaret primum* velle *volens, aut nolens? Si volens, igitur illud non est primum* velle; *si nolens, idem sequitur*, etc.

Refellitur. Nec hæc ratio valet, quia supposito quod voluntas sit causa effectiva volitionis, sequeretur processus in infinitum, quia si potest cum objecto esse causa alicujus volitionis, quæro, aut volens, aut nolens, sicut prius; igitur oportet dare quod ita bene potest esse causa primi actus volitionis, sicut secundi, et tunc non erit processus in infinitum.

Imaginatio Anselmi de Angelo sine intellectu, et voluntate, sed ita repugnat esse. Sed quid intelligit Anselmus? Dico quod ipse fingit unum Angelum, sicut posset concipi ab intellectu, licet nullus talis possit esse. Primo, fingit quod esset unus, qui haberet ordinem naturæ ad hoc, quod posset velle, ita quod in primo instanti est tantum in potentia remota ad *velle*, quia in isto instanti est quædam natura sine intellectu et voluntate; certum est quod in illo primo non posset habere primum *velle* a se, quia nullum. Secundo, imaginatur quod habeat voluntatem sine inclinatione commodi et justi, nec adhuc posset habere primum *velle* a se, quia adhuc non haberet nisi inclinationem ad commodum, sicut brutum. Tertio, imaginatur quod superaddatur sibi affectio commodi et justi libera, et quod sit dominus suorum actuum; tunc primo ex illo superaddito potest habere primum *velle* liberum.

Tertio arguitur pro conclusione: Si in primo instanti infuit culpa, igitur in primo instanti Angelus peccavit; igitur non potuit non peccare, quia aut potentia fuit ante actum, aut potentia simul cum actu. Non ante actum, quia nulla talis fuit ante primum instans, neque in ipso actu, quia tunc non potuit non peccare, cum actu peccavit, quia non habuit in tunc et pro tunc potentiam cum actu ad oppositum, quia tunc simul duo contradictoria; sed si non potuit non peccare, sequitur quod non peccavit, quia *Peccatum est ita voluntarium, quod si non sit voluntarium, nihil habet de peccato.* 5. Ratio tertia.

Nec illa ratio valet, quia, ut dictum est *distinctione prima hujus libri*, causa non causat ut prius duratione effectu, sed ut prius natura, et simul duratione; igitur si in isto instanti in quo causat, necessario causat in se, destruitur tota contingentia liberi arbitrii. Et propter hoc adhærentes huic rationi dicunt quod magis necessario voluntas vult finem Rejicitur. Causa causat ut prius natura, et simul duratione cum effectu.

ostensum, quam ea quæ sunt ad finem. Sed si causa, quando causat, necessario causat, non magis necessario vult finem, quam quæ sunt ad finem, quia quando actu vult ea quæ sunt ad finem, necessario vult ea sicut finem, quia non vult finem antequam velit eum.

Contingens de futuro habet suam contingentem de præsenti.

Ideo dico quod propositio contingens vera de futuro habet veram contingentem de præsenti correspondentem, ita quod ita contingens est hæc : *Tu sedes in hoc instanti,* sicut fuit heri : *Tu sedebis in hoc instanti,* non tamen ita indeterminata ; nec concedit Aristoteles quamlibet de præsenti veram esse necessariam, sicut concedit quod est determinata.

Dico igitur quod potuit non peccasse potentia ante actum ordine naturæ, non autem prius duratione ; et nisi illud concedatur, sequitur quod Deus nihil vult contingenter, quia non est ibi ponere aliquid prius duratione, sed sufficit quod prius origine, vel ordine naturæ possit non producere effectum, quem producit extra se ad hoc, quod contingenter ipsum producat.

6.

Ratio quarta.

Quarto arguitur ad conclusionem, Angelus in primo instanti non potuit habere deliberationem ; igitur non potuit peccare. Antecedens patet, quia ad deliberationem requiritur quod multa distincte apprehendat ; sed Angelus non potest multa simul distincte intelligere, nec etiam prius multa, quam sit primum instans creationis ; igitur in primo instanti non potuit habere deliberationem, et per consequens non potuit peccare, cum peccatum sit ex mala electione, et ex circumstantiis malis.

Confutatio.

Nec illa ratio valet, quia volitio, quando est in actu, non requirit in uno instanti, nisi unam intellectionem distinctam ; igitur deliberatio non aliter requiritur ad unam volitionem in actu in uno instanti, quam ad istam distinctam intellectionem, quia habita distincta intellectione, potest haberi volitio intensa ; sed posset esse in actu una distincta intellectio; etsi deliberatio non præcederet, sicut si multæ præcessissent ; igitur potest esse mala volitio, et demeritoria absque deliberatione præcedente. Probatur, concedunt quod Angeli in primo instanti possunt mereri ; sed si voluntas non potest esse causa operationis demeritoriæ, non potest esse causa operationis meritoriæ ; unde non meretur voluntas in illo instanti, in quo potest non peccare. Et si instantia fiat de voluntate Christi, patebit posterius suo loco *. Præter hæc, æqualiter requiritur deliberatio ad bene agere, sicut ad male agere, vel magis, quia non est bona operatio, nisi concurrentibus omnibus circumstantiis requisitis, sed deficiente quacumque, sufficit ad hoc quod sit mala operatio ; igitur quod sine deliberatione posset meritorie agere, et non demeritorie, videtur repugnantia.

Tanta, vel major deliberatio ad meritum, sicut ad demeritum, necessaria est.

* 3. dist. 19. quæst. unic.

7.

Ratio quinta.

Quinto arguitur ad conclusionem : Motus naturalis voluntatis Angeli in primo instanti erat rectissimus ; igitur non potuit esse in illo instanti aliquis malus mo-

tus in *velle* libere, quia si sic, saltem aliquid remitteret de motu naturali, et tunc ipse non foret rectissimus.

Confutatio. Nec ista ratio valet, quia semper manet inclinatio naturalis per modum naturæ, ita bene in decimo instanti sicut in primo. Sed secundum Dionysium de divin. nom. cap. 4. *In damnatis manent naturalia splendidissima ;* igitur semper uniformiter manet inclinatio naturalis ; si igitur ista ratio valeret, sicut non posset in primo peccare, sic nec in secundo, vel in tertio. Præterea, hæc non valet consequentia, quod non maneret motus rectissimus naturalis, si *velle* liberum in isto instanti esset malum, quia aliquid diminueret de illa inclinatione naturali. Peccatum enim non aufert aliquid naturæ, quia sic tandem posset peccare, quod adimeret totam naturam ; ideo sicut nihil naturæ, sic nihil diminuit naturalis inclinationis, nec rectitudinis naturalis.

Peccatum non diminuit naturam, 2. d. 37. q. 1.

8. Ratio sexta. Sexto arguitur pro conclusione : In habitu concreato intellectui Angelico primo relucent quidditates rerum, et inter quidditates primo intellectus intelligit illud objectum, ad quod primo inclinat iste habitus. Primo igitur intellectus Angelicus considerat quidditates, deinde considerat singularia in illo habitu. Prima consideratio est speculativa, secunda practica. Et deliberatio est in consideratione practica, non speculativa. Et in practica convenit volitio demeritoria ; igitur in primo instanti non potuit demereri. Præter hanc considerationem, vel cognitionem, quæ est mere naturalis, consequitur complacentia naturalis, sicut in consideratione Solis vel Lunæ, vel cujuscumque ; talis complacentia naturalis nunquam est mala ; igitur nullum *velle* malum potest esse in primo instanti, quia primum velle est naturale.

Nec hæc ratio valet, quia *velle* concupiscentiæ præsupponit *velle* amicitiæ. Nullus enim concupiscit, nisi magis amet illud cui concupiscit, quam bonum quod concupiscit, et prius aliquo modo amat quis se amore amicitiæ, quam aliquod bonum sibi, et in illo priori potest esse inordinata volitio amicitiæ plus amando se, quam juste posset amare secundum rectam rationem. Sed illa volitio potest esse in primo instanti, et potest sibi ostendi diligibile sibi, et æque primo, vel prius natura potest amare se in se ; igitur potest inordinate amare se in primo instanti. Præter hoc prius natura potest objectum bonum esse cognitum, et esse amabile in se, quam ut relucet in habitu, imo magis est amabile in se, quam ut relucet habitu, quia non quietat amantem, nisi ut in se. Istud confirmatur per Augustinum 4. *de Civit. ult.* ubi dicit, quod *civitatem diaboli fecit amor sui ;* igitur nimis amare se est causa culpæ, et hoc potest esse in primo instanti. Confutatio.

Amor sui potuit inesse Angelo secundo instanti.

Septimo arguitur pro conclusione : Nullus potest peccare, nisi sit debitor justitiæ ; non est debitor justitiæ, nisi prius acceperit justitiam, sed in primo instanti 9. Ratio septima.

non accepit justitiam; igitur in isto instanti non est debitor; igitur nec potest peccare. Major patet, quia justitia et peccatum sunt sicut habitus et privatio. Minor patet per Anselmum 13. *et* 14. *de Casu diaboli.*

Confutatio. Nec illud valet, quia justitia duplex est, infusa et moralis, quæ est acquisita. De utraque manifestum est quod ratio non concludit, quia postquam justitia infusa est perdita, sequeretur quod nunquam posset peccare, quia is qui tunc non habet justitiam, non tenetur elicere actus bonos; igitur postquam semel peccavit, nunquam peccaret secundo mortaliter. Similiter postquam quis perdidit justitiam, et acquisivit actum vitiosum, nunquam teneretur juste operari moraliter, cum non habeat habitum, per quem juste possit operari. Præter hoc, quod dicitur quod non est debitor justitiæ, quia non acceperit eam, manifeste falsum est, quia tunc semper existens in peccato originali, nunquam esset debitor justitiæ, quia nunquam eam accepit; neque etiam ille, qui nunquam fuit justus, moraliter teneretur ad juste operari. Ideo intentio Anselmi non est quod sit debitor justitiæ, quia accepit eam, sed quia est dominus actuum suorum, quia si esset talis Angelus, qualem ipse fingit per affectionem commodi tantum, non esset magis dominus actuum suorum quam bos. Ideo ista rectitudo, quia est dominus actuum, est causa quare est debitor justitiæ, et non quia accepit justitiam, sed quia accepturus esset eam, si stetisset, et non oportet quod prius habuit eam.

Debitor est justitiæ, qui nunquam accepit eam.

Octavo arguitur: Illæ mutationes non sunt simul, quarum una sequitur terminum *ad quem* alterius; sed mala volitio, vel peccare, sequitur terminum *ad quem* creationis, quia præsupponit *esse*; igitur non sunt simul. 10.

Ratio octava.

Istud nunquam valet in mutationibus subjectis, quia etsi terminus *ad quem* sit prius natura, quam mutatio alia indivisibilis, tamen bene possunt esse simul duratione terminus prior, et mutatio sequens, sicut patet de motu Solis, et illuminatione medii, et maxime de mutationibus indivisibilibus. Si tamen fiat vis in ratione de hoc vocabulo *mutatio,* dico quod peccatum sic non est mutatio, est tamen vera passio de genere Passionis. Nunquam enim præcessit privatio formam, ideo non est ibi proprie mutatio.

Confutatio. Accidens simul duratione cum subjecto non facit mutationem.

Vide Scot. in 4. d. 43. q. 5.

Nono arguitur: Actio creaturæ non potest esse nisi in tempore; ergo in primo instanti non potuit Angelus habere aliquem actum, per quem peccaret. Probatur antecedens ex Philosopho 6. *Physic. text. comm.* 20. *et* 30. ubi arguit sic: Si aliqua virtus potest movere in instanti, ergo major virtus potest in minori quam in instanti, et tunc actio Dei esset in minori mensura quam in instanti; igitur in primo instanti non potest Angelus elicere actum peccati. 11.

Ratio nona.

Nec illud valet, quia ratio Philosophi non tenet secundum istam propositionem, nisi quando mensura est divisibilis, quia quando

Confutatio.

est indivisibilis, major virtus habebit actionem perfectiorem in eadem mensura, non tamen in minori. Nunc autem quando Philosophus arguit de motu, quod si possit esse in indivisibili mensura, igitur a majori virtute possit esse in minori mensura, illud non sequitur inspiciendo ad mensuram solum, sed ex hoc quod actio est talis, quod requirit mensuram divisibilem ; et ideo arguit tanquam ex antecedente includente contradictionem.

SCHOLIUM II.

Resolutio, potuisse Angelos primo instanti fuisse beatos, vel in culpa ; de facto tamen nec in beatitudine creati fuerunt, quia sic non cecidissent, neque in miseria, ex illo Isai. 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris.*

12. Sententia propria Auctoris.

Dico igitur ad quæstionem, quod possibile est Angelos bonos esse beatos in primo instanti ; et possibile est Angelos malos esse miseros miseria pœnæ, et miseria culpæ in primo instanti, sicut in secundo vel tertio. Quia sicut Deus est causa motionis voluntatis in hoc, quod est ejus causa totalis in primo instanti, sic in secundo, et æqualiter potest voluntas male operari in primo instanti, sicut in secundo, quia ex quo potuit operari in primo instanti, et non magis habuit determinans ipsam ad bene operari in primo instanti quam in secundo, igitur æqualiter potuit errare, quia in isto instanti potuit amare se amore amicitiæ ultra rectam rationem.

Resolvitur, potuisse Angelum peccare in primo instanti.

De secundo articulo, quid sit de facto, dico quod in primo instanti creationis non fuerunt beati, quia mali tunc non fuerunt beati. Probatio, quia tunc non fuerunt certi de beatitudine ; sic enim non postea cecidissent ; sed si non fuerunt certi certi de beatitudine ; non fuerunt beati. Similiter, ut dicit Augustinus 11. super Genes. *Non prius discernit Deus bonos a malis, quam essent discreti inter se* ; non igitur in primo instanti erant beati, quia erant creati uniformes boni et mali. Nec erant in primo instanti miseri, quia Isaiæ 4. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris* ? ubi innuit quod in primo instanti creationis non erant miseri, et postea ceciderunt ; igitur erat una mora, antequam fuerant simpliciter beati, vel simpliciter miseri, et alia in termino, postquam boni erant confirmati, et mali obstinati.

Vide varias auctoritates apud Magistrum hîc, et apud Gratianum, d. 3. et 6.

SCHOLIUM III.

Hîc primo rejicit D. Thomam, et alios, ponentes tantum duas moras Angelorum ; unam in via, alteram in termino, quia conformes in via non sunt difformes in termino. Secundo docet, necessario plures moras in via ponendas, si fuerunt omnes in naturalibus creati ; secunda mora fuit conformitas omnium in gratia ; tertia, perseverantia bonorum, et lapsus malorum ; quarta, præmiatio illorum, et damnatio horum, tenendo fuisse creatos in gratia (de quo nihil certo resolvit) ponendæ sunt duæ moræ viæ. Vide Doctorem in Oxon. hîc dist. 5. q. 1. a n. 5. et q. 2. a n. 1'.

13. Vide D. Thom. D. Bonav. Heur. ubi supra, de numero et magnitudine hujusmodi morarum.

De tertio articulo, quantæ erant istæ moræ, et quot ? Dicitur quod erant duæ ; una in via, et alia in termino. Sed an prima mora fuit unica, vel duæ ? Dicit unus Doctor quod unica, quia omnes Angeli, tam boni quam mali, erant creati in gratia in primo instanti; et in isto eliciebant actum meritorium. In

secundo instanti mali ponebant obicem, boni non; et ideo recipiebant beatitudinem, quia gratia disponit ad beatitudinem, et per istam in primo instanti eliciebant actum meritorium, per quem meruerunt in secundo instanti recipere beatitudinem; ideo mali habuissent tunc beatitudinem, sicut boni, si perstitissent.

Contra, quicumque pro tota mora viæ perseverant æqualiter in merito, uniformiter in termino recipient præmium; igitur si pro statu viæ, qui tantum fuit per unum instans, eliciebant mali actum meritorium, sicut boni, non potuerunt pro ultimo instanti ponere obicem, vel non recipere præmium, quia si Deus ex quadam justitia commutativa tribueret præmium in termino pro merito condigno in via usque ad terminum, non posset bonos præmiare, et malos non, nisi fecisset eis injustitiam, quia in merendo erant æquales: *Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Matth. 24. in fine igitur dabitur impeccabilitas pro præmio. Si igitur in instanti secundo non sit bonus impeccabilis, et malus impœnitibilis, instans secundum erit instans viæ, et non terminus. Ergo dico ad hunc articulum quod mali erant distincti a bonis in via, et non solum in termino; igitur necesse est quod sit una mora in via, in qua sunt uniformes; et alia in via, in qua sunt difformes; et tertia, in qua sunt in termino.

Conformes in via, non possunt esse difformes in termino.

14. Et adhuc in mora media, in qua sunt difformes, credo quod erant plures moræ, quia Angeli mali in mora viæ, in qua sunt difformes a bonis, peccaverunt pluribus peccatis secundum speciem, ut peccato superbiæ, peccato invidiæ, et aliis pluribus, et hoc demerendo in quolibet peccato, non sicut nunc, quia postquam sunt in termino, non demerentur; et boni in mora ista difformi meruerunt oppositis modis secundum speciem.

Angeli mali peccaverunt pluribus peccatis in via.

Ad hoc videtur auctoritas Apocal. 12. *Fiebat prælium magnum in cœlo, et Michael fecit victoriam*, et illud fuit quando fuerunt viatores. Et certum est quod peccatum mali Angeli non tentavit bonum Angelum, antequam fiebat, quia non fuit præscius futurorum; igitur fuit peccatum elicitum, antequam bonus meruerit in resistendo tentationi, et tunc habuit Michael victoriam, et Angeli ejus; et sic alii peccaverunt pluribus peccatis in statu.

Et de prima mora, in qua erant uniformes, potest probabiliter sustineri quod primo erant uniformes in statu naturæ creati sine gratia, et postea in secundo instanti erant in gratia uniformes, et in tertio instanti viæ mali simpliciter demeruerunt, et boni multipliciter meruerunt; et sic erant distincti in via et in instanti quarto in termino. Et illud videtur rationabile, quia tunc boni experti erant de omni statu, et majorem occasionem habebant intensius eliciendi actum meritorium postea, cum simul habebant gratiam, ex hoc quod experti erant quod ex naturalibus in statu primo hoc non poterant.

An Angeli fuerunt creati in gratia.

Vel potest dici quod primo erant uniformes creati in gratia, et in secundo instanti boni meruerunt, et mali demeruerunt ante terminum, quia Deus non discernit eos ad invi-

Problematicus est an Angeli fuerunt creati in gratia necne.

cem, antequam ipsi inter se erant distincti. Nec valet, quia dicebatur superius quod si stetissent in secundo instanti, debebant recepisse beatitudinem, et ideo boni tunc erant in termino, quia longior fuit via eorum, quam mora unius instantis ; et ideo forte per duo vel tria sequentia non debebant habere beatitudinem.

Si dicamus quod tantum in primo instanti erant uniformes in naturalibus, ita quod nunquam erant uniformes in gratia, tunc debet dici quod in secundo instanti dabatur gratia non ponentibus obicem, et tunc fuisset data malis, si non apposuissent obicem, et tunc ipsi demeruerunt adhuc in statu viæ, et alii meruerunt, et in termino isti erant beati, mali vero obscurati, ita quod non credo quod omnino pares in via fiant dispares in termino.

SCHOLIUM IV.

Prima mora Angelorum potuit coexistere tempori nostro, et ultimo instanti ejus, vel tantum uni instanti ; et utroque modo secunda mora non poterat habere primum instans temporis, cui in inceptione coexisteret. Si tamen prima mora non habuit ultimum instans sibi correspondens, secunda incepit cum instanti sibi correspondenti ; idem eodem modo dicendum de tertia. Quod vero secunda coexistebat tempori, colligit Doctor in Oxon. hic n. 8. ex illa pugna inter Michaelem et Angelos ejus, et draconem et Angelos ipsius.

16. Sed quantæ sunt illæ moræ ? Dicit Doctor superius allegatus, quod dicuntur esse temporis discreti. Sed dictum est prius, quod nulla necessitas est ponendi tempus discretum pro aliquo, quod nobis videtur, quia quodlibet quod manet, dum manet, vel est variabile, vel variatum, vel invariabile, vel non variatum, et

[Margin: ...æ sint ...pradic... moræ. Evum. ...nsura ...nium manentium.]

quamdiu manet uniformiter, semper ævum mensurat ipsum ; ideo dico quod instantia mensurantia istas moras, sunt instantia ævi, et quælibet correspondent in tempore nostro. Dico quod prima mora potuit coexistere instanti nostro, vel tempori nostro, sicut placuit Deo.

[Margin: Prima mora potuit coexistere tempori vel instanti tantum.]

Sed cui coexistit secunda mora ? Videtur quibusdam quod oportet dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ, ita quod prima mora potest durare per aliquod tempus, et non est dare ultimum ejus, sicut nec ultimum formæ prioris, quando fit mutatio a contrario in contrarium. Et sicut est dare primum posterioris passionis, ita est dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ.

Sed videtur mihi non plus necessitatis esse dare primum temporis nostri coexistens principio moræ secundæ, quam ultimum instans temporis nostri coexistens ultimo *esse* prioris moræ. Ideo dico quod sicut potest prima mora desinere, et non cum ultimo coexistente temporis nostri, sicut potest res permanens desinere non coexistente instanti nostro ultimo *esse* ejus, ita potest secunda mora incipere cum tempore sequente, sicut ista desinere cum tempore præcedente, et non coexistente post ultimum temporis nostri.

Ad primum principale, nego consequentiam : *Sunt in primo instanti beati beatitudine naturali ; igitur beatitudine supernaturali.* Ad probationem, dico quod quamquam illa causa efficiens sit efficacior, quam causa beatitudinis naturalis, quia tamen agit voluntarie, non oportet 17.

[Margin: Ad argum. primum.]

quod ita cito inducat suum effectum; sed solum sequitur quod potest si vult, et hoc est concessum.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod in primo instanti erant boni, potest dici quod Augustinus intelligit de gratia gratis data, non autem de gratia gratum faciente, et cum hoc stat quod sint creati in puris naturalibus. Vel esto quod antecedens sit verum, consequentia non valet, quia licet sine discursu statim habeant Angeli beatitudinem naturalem, non sequitur quod statim habita gratia, quæ est dispositio ad beatitudinem supernaturalem, quod statim habeant istam. Unde quædam est dispositio in *fieri*, et non remanet in *facto esse*, et hujusmodi dispositio est actus meritorius respectu beatitudinis simpliciter, ideo non simul insunt Angelo.

Dubitat, an Angeli sint in gratia creati.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Augustinus quod nunquam stetit, verum est, et *nunquam in veritate stetit,* simpliciter loquendo, tamen in primo instanti creationis non fuit malus.

18. Ad unam rationem quæ posset fieri contra prius dicta, quod non sint nisi duæ moræ, dico quod Angelus potest discurrere, saltem non est necesse quod simul natura cognoscat principia, et omnes conclusiones, quæ continentur in virtute. Unde licet non requiratur annus, vel dies, ad hoc ut cognoscat conclusionem, et virtute contenta in principio, sicut requirit intellectus noster in isto statu, tamen non est necesse quod statim habito uno actu meritorio, consequatur beatitudinem supernaturalem. Vel esto quod Angelus non discurrat, sed unus actus meritorius sufficiat in uno instanti tantum, ad hoc quod Angelus consequatur beatitudinem supernaturalem; quare igitur non habuerunt mali Angeli beatitudinem, ex quo eliciebant unum actum meritorium, secundum istum Doctorem? Non enim videtur congruum secundum justitiam commutativam, quod viatores eliciant æquales actus pro toto statu viæ, et quod unus præmietur in termino, et alius non. Ideo dico quod non est de natura Angelorum quod sine operatione consequatur beatitudinem, nec etiam unum opus supernaturale in uno instanti, et unus actus meritorius est sufficienter inductivus ex congruo beatitudinis supernaturaliter. Si enim dispositio naturalis est quod operando hoc potest hoc, acquiratur beatitudo naturalis, multo magis requiritur in gratia, quæ est dispositio respectu beatitudinis supernaturalis, operatio hujus post hoc in acquirendo beatitudinem supernaturalem.

Angelus discurrit, vide q. 3. prol. et in 4. quæst.3. later. et 2. d. 7.§ contra constat.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angeli meruerint beatitudinem?

Aug. *de concept. et gratia cap.* 11. Alens. 2 *p. q.* 19. *membr.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 62. *a.* 1. *et* 4. *et q.* 63. *a.* 5. D. Bonav. *hic d* 4. *a.* 1. *q.* 1. Rich. *art.* 2. *q* 1. Gabr. *quæst. unic.* Vasq. 1. *p. disp.* 226. *et* 229. Scotus *in Oxon. hic q.* 1.

1. Circa quintam distinctionem quæritur : *Utrum Angeli meruerint beatitudinem, antequam eam perciperent.*

[Ar]gument. [pr]imum. Quod non. Non meruerunt, quia meritum quærit difficultatem ; nulla difficultas fuit ibi consequendi beatitudinem, cum non fuerit ibi natura, nec habitus inclinans in contrarium.

[S]ecun[d]um. Item, quod non meruerunt antequam reciperent eam, probatur, quia merentur ex ministeriis impensis hominibus solum, sed non merentur nisi præmium, quod habent, nam si aliud præmium sperarent, ista spes circa illud meritum, affligeret eos : *Nam spes quæ differtur affligit animam*, Proverb. 13.

[Te]rtium. Item, Angeli sunt præmiati ultra multos bonos homines ; ergo oportet quod habeant multa merita ; sed non omnia illa possent fieri in illa parva duratione, antequam erant beati, quia valde multi actus meritorii requiruntur ad merendum tantum præmium.

Oppositum. Quod Angeli meruerunt, patet per Augustinum *de correptione et gratia, cap.* 11. Contra.

SCHOLIUM.

Rejicitur sententia Magistri, quod Angeli meruerint beatitudinem per obsequia postea præstanda hominibus, quia sic posset prima gratia cadere sub meritum. Tenetur ergo Angelos bonos meruisse habitudinem prius duratione, quam habuerint eam, et idem de malis respectu miseriæ ; ita Augustinus citatus, et sententia communis. Rationem D. Thomæ ad hoc, scilicet quod meritum est ex gratia imperfecta, præmium ex perfecta, et sic non possunt esse simul, rejicit Doctor, quia contingere potest oppositum. Nec dubium est gratiam Virginis in via majorem fuisse gratia aliquorum in patria. Ratio ergo est, quia de lege ad meritum requiritur merentem esse peccabilem, et beatus impeccabilis est ; igitur non stant simul meritum et beatitudo. Dixi, *de lege*, quia speciale fuit in Christo meruisse, et impeccabilem fuisse, et quia non fuit complete beatus, sed partim viator, de quo in Oxon. 3. d. 18. et 19.

Solet dici ad quæstionem, quod Angeli præmium quod habent, habent per actus exhibitos electis, quia prævisi erant actus bonos exhibituri hominibus, sicut datur bonus equus militi, quia prævidetur bene usurus eo in bello. 2. Opinio Magistri.

Sed ista via non tenetur, quia si quis meruerit, quia bene usurus est, igitur bonus meruit primam gratiam, et per consequens non esset gratis data. Angeli non meruerunt per obsequia exhibenda hominibus.

Item, si non fuissent homines creati, non fuissent quibus ministrassent, et tunc non fuissent certi

de præmio. Et cum possint esse plures, si Deus velit, quibus ministrare possunt, et ignotum est eis, quot et quibus ministrabunt, ipsi non essent certi de ultimo gradu præmii eorum.

D. Thom. opinio.

Ideo aliter dicitur, quod prius natura est meritum quam præmium, quia ut habetur *secundo de Cœlo*, *et* 9. *Metaph.* per operationem perfectissimam consequitur natura ultimam perfectionem. Quærit igitur, aut illa operatio, qua Angelus consequitur beatitudinem, excedit naturam, vel non. Si non excedit facultatem naturæ, igitur ex naturalibus consequitur beatitudinem. Si excedit, igitur actus meritorius tantum disponit, quantum potest, ad beatitudinem ; igitur actus meritorius est dispositio conveniens perfectioni suæ recipiendæ ab alio, ut a Deo ; non autem effective est præmium ab actu meritorio, sicut nec a natura. Ista dispositio summe disponens Angelum ad recipiendum beatitudinem ab alio, vocatur *meritum* ; prius igitur natura meruerunt Angeli beatitudinem, quam eam perciperent. Istud etiam gloriosius est habere præmium ex meritis, si potest sic haberi, quam sine meritis, quia melius est operari, et gloriosius ad bonum consequendum, quando sic potest haberi, quam non cooperari.

Præmium non est effective, sed dispositive a merito.

3. Sed an meritum præcedat præmium prioritate durationis? Dicitur quod sic, quia meritum est ex gratia imperfecta, et præmium ex gratia perfecta, et perfectum et imperfectum non sunt simul duratione.

Rejicitur ratio D. Thom.

Sed illa ratio non valet, primum tamen membrum concedo, quia non oportet quod meritum sit ex gratia perfectiori, quantum ad habitum ; licet forte quantum ad usum perfectior sit gratia cum præmio, quam cum merito, quia in diversis non est dubium quin perfectior fuit gratia quantum ad habitum, in beata Virgine in via, quam in latrone in patria, et forte quantum ad usum; ideo adduco aliam rationem, probando quod non in eodem instanti habet meritum et præmium, quia necesse est voluntatem, quando meretur, esse peccabilem, aliter enim non posset demereri ; et quando præmiatur, necesse est eam esse impeccabilem, et non in eodem instanti est peccabilis, et impeccabilis ; igitur non in eodem meretur et præmiatur.

Gratia aliquan perfecti quam p tria, qu habitu

Merit prius t pore g ria.

Item, voluntas, ut prior natura, quando elicit actum meritorium, est contingenter eliciens actum amandi; sed quando præmiatur est necessario eliciens actum amandi ; igitur non in eodem instanti, etc.

Teneo igitur de bonis, quod prius mereantur, quam percipiant beatitudinem. Sed de malis Angelis dicitur quod non prius duratione peccant, quam sint obstinati, quia aliter peccatum eorum fuisset remediabile ; igitur fuerunt in termino in primo instanti in quo peccaverunt. 4.

Angeli li poss in via ver.

Dico tamen quod tunc erant primo obstinati, quando erant in termino, tamen in tota mora viæ erant pœnitivi vel pœnitibiles. Neque ex hoc sequitur quod peccatum eorum fuit remediabile, quia in termino erant impœnitibiles, tamen in via habebant potentiam revertendi, si voluisset, sed noluerunt.

rgum. num. tum an diffi- atem.

Ad primum principale, dico quod difficultas contingit in actu dupliciter, vel ex inclinatione ad oppositum, vel quia illud, circa quod operatur, excedit facultatem naturæ operantis, et hoc secundo modo habuit illud meritum difficultatem.

5. secun- um. neren- Angeli obse- homi- s præ- tita.

Ad aliud, potest dici quod non merentur per obsequia nobis impensa, nisi præmium accidentale, in hoc, quod plus gaudent de salute, ad quorum custodiam specialiter deputantur, quam de salute aliorum, et cum illi, quibus obsequia impendebant, salvantur, quam alii ; et tunc non sequitur quod spes dilata illius affligeret eos, quia solum est accidentale, quod differtur. Vel potest dici quod non merentur ex operibus nobis impensis, nec ministeriis, sed operantur circa nos ex plenitudine perfectionis, sicut fructus sequitur ex plenitudine perfectionis, et bonitate illius a quo procedit.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod pauca magna magis faciunt ad præmium, quam multa parva. Nunc autem illi actus meritorii Angelorum in via erant efficaciores, quam actus meritorii, quos communiter nos habemus ; et ideo pauci homines per totam vitam suam merentur æquale præmium cum Angelis in illa parva mora, quam habebant, dum erant viatores.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei ?

Alens. 2. *p. q.* 109. *m.* 3. D. Thom. I. *p. q.* 63. *art.* 3. D. Bonav. *dist.* 5 *art.* 2. *q.* 2. Gabr. *hic q.* 2. Vasq. I. *p. disp.* 234. Scot. *in Oxon. hic quæst.* I.

1. Circa hanc distinctionem sextam quæritur primo : *Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei?* Quod non. Intellectus non errat circa principale primum ; igitur nec voluntas peccat in hoc appetendo ; sed si appeteret æqualitatem Dei, peccaret circa primum principale, et summum verum ; igitur, etc.

Oppositum vult Magister in littera, et Isaiæ 14. *Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ non potuisse Angelum appetere æqualitatem Dei, probatur quatuor rationibus, et opposita sententia aliis quinque.

2. Dicitur ad quæstionem, quod Angelus non potest appetere æqualitatem Dei. Et hoc arguitur primo ex parte intellectus respectu voluntatis. *Velle* sequitur apprehensionem ; igitur impossibile est voluntatem æqualitatem appetere, nisi ostensam ab intellectu. Aut igitur intellectus errat in prima ostensione, aut non. Si non, igitur non potest ostendere voluntati illud, nisi per modum impossibilis, et tale ostensum non appetit voluntas. Si intellectus errat, non esset imputandum voluntati, quod male eligit, et propter hoc erat prius error in intellectu, quam peccatum in voluntate. Hæc videtur intentio Anselmi *de casu Diaboli* 4. *cap.*

Opin. D. Thomæ, Probatur primo.

Secundo arguitur sic : Angelus non potuit peccare primo, nisi vel ex passione vel ex ignorantia vel ex electione. Non autem ex passione potuit moveri ad appetendum æqualitatem Dei, quia ante peccatum, vel non fuit passio in eo, vel non fuit causa unde debuit esse rebellio passionis ad rectam rationem. Neque peccavit primo ex ignorantia, quia habuit naturalia splendidissima, et non fuit ita cæcus, quin scivit quid appetendum, quid fugiendum esset. Nec potuit ex electione peccare eliciendo sibi æqualitatem Dei, qui scivit hoc esse impossibile, et electio non est respectu impossibilium, 3. *Ethicorum cap.* 5.

Secun[do]

Tertio sic : Angelum esse æqualem Deo claudit contradictionem ; igitur non potuit contineri infra ambitum entis ; igitur non potest habere aliquam rationem boni ; igitur non appetibilis.

Terti[o]

Quarto sic : Angelum esse æqualem Deo, includit *non esse* Angeli ; sed nullus potest appetere *non esse*,

Quart[o] Vide A[n]selm. [de] casu Dia[bo]li cap.

secundum Augustinum *in Enchirid. et lib.* 83. *quæstionum, et lib.* 3. *de lib. arb.*

3. Opinio contraria. Probatur primo. Sustinentes contrariam viam arguunt pro opposita parte, primo sic : Voluntas habet duplicem actum amoris, amicitiæ et concupiscentiæ ; igitur istam æqualitatem, quam vult bonus Angelus Deo, potest malus Angelus velle sibi amore concupiscentiæ.

Secundo. Secundo sic : Augustinus 83. q. q. 30. *Creatura potest frui utendis, et uti fruendis* ; igitur Angelus potest amare se, fruendo se, sicut Deus esset amandus, si frueretur Deo, et tunc potest sibi concupiscere istam æqualitatem, quam deberet concupiscere Deo, si frueretur Deo.

Tertio. Tertio sic : Si ista æqualitas esset possibilis Angelo, posset eam appetere sibi ; igitur si non posset, hoc non esset, nisi quia est sibi impossibile ; sed illud non impedit, quia appetitus potest esse impossibilium, *tertio Ethicorum, cap.* 38. in hoc distinguitur *velle* ab electione. Idem vult Damascenus *lib.* 2. *Orthod. fid. cap.* 12.

4. Quarto. Odium, et ira quomodo differunt. Quarto sic : Voluntas potest odire Deum, quia, ut habetur in Psalmo 73. *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.* Sed odiens vult oditum non esse, licet iratus non, quia hæc est differentia inter iram et odium, 2. *Rhetoricæ*, et impossibile est Deum non esse ; potest igitur velle impossibile.

Quinto. Quinto sic : Angelus malus potest velle Deum non esse, quia potest velle justitiam suam sibi non inesse, quæ est sibi intrinseca, et potest velle entitatem Dei esse in alio ente, et bonitatem ; sed non magis potest velle bonitatem Dei alicui alteri a Deo, quam sibiipsi ; igitur sibi potest hoc velle.

SCHOLIUM II.

Vera sententia, potuisse Angelum volitione simplici seu inefficaci, non vero efficaci, appetere beatitudinem Dei, et explicat bene utramque volitionem ; solvitque per optimam doctrinam rationes pro D. Thoma adductas.

Dico tamen ad quæstionem, distinguendum de actu volendi ; est enim duplex, simplex, et cum conditione. Simplex, qui est efficax, quando quis credit volitum sibi esse possibile, et eligit media ad consequendum illud, et importat executionem. Velle cum conditione est velleitas intensa aliquando ad finem habendum, non tamen est velle efficax, quia non importat media ad consequendum finem, quando scit istum finem esse simpliciter sibi impossibilem, vel quando desperat consequi finem ; et illud sufficit ad peccatum mortale maximum, et ad maximum præmium. Non enim ex hoc est volitio bona, quod potest esse efficax, et quod importat executionem, ex qua procedunt operationes, sed ex hoc, quod est cum debitis circumstantiis, est volitio bona, vel mala, sive possit consequi objectum velleitatis, sive non. Loquendo de actu volendi primo modo, dico quod Angelus non potuit appetere æqualitatem Dei. Secundo modo potuit, quia potuit amare se tantum amore amicitiæ, quantum debuit secundum rectam rationem amasse Deum, et tantum bonum potuit sibi concupiscere, quantum debuit Deo amore concupiscentiæ,

5. Sententia Auctoris. Actus volendi duplex.

Volitio efficax et inefficax quomodo differunt.

Angelus quomodo appetere potuit æqualitatem Dei.

loquendo de actu voluntatis, qui dicitur *velleitas.*

6. Ad argum. primum opinionis D. Thomæ. Ad primam rationem primæ opinionis, dico quod voluntas appetit ostensum, non tamen præcise, quia voluntas est vis collativa, sicut intellectus. Ut igitur intellectus apprehendit summam beatitudinem, non errat, nec cum apprehendit essentiam ; sed cum intellectus format complexum, uniendo summam beatitudinem naturæ Angeli, unit cum sibi impossibili, et tunc errat. Sic voluntas, cum amat summam beatitudinem, non errat ; nec cum amat se, cum sit quoddam bonum ; sed tunc potest voluntas conferre hoc bonum illi bono, et amare summam beatitudinem ipsi Angelo, et tunc errando peccat. Et cum dicitur, intellectus non errans ostendit bonum voluntati, dico quod verum est, quia intellectus jam ostendit voluntati illud complexum, uniendo summam beatitudinem essentiæ Angeli, sed partes hujus complexi ostendit, ut hoc bonum et illud, et ibi non errat, et tunc voluntas appetit hoc bonum illi bono, cui non potest competere.

Quomodo voluntas errat, comparando hoc illi.

Ad secundum. Primus Angelus an peccavit ex passione, electione, vel ignorantia. Ad aliud, quod ista divisio non est sufficiens, loquendo de electione stricte, sed quod Philosophus loquitur de ea, ut est impossibilium eorum, quæ sint ad finem, quia sic nec peccavit primus Angelus ex passione, nec ex ignorantia, nec ex electione. Sed extendendo *electionem* ad omnem appetitum ex plena libertate et deliberatione, et ex plena apprehensione, dico quod peccavit ex electione, et talis electio potest esse impossibilium, sicut velleitas.

7. Ad tertium. Ad aliud, dico quod quamquam illud complexum : *Angelum esse æqualem Deo,* claudat contradictionem, tamen partes non claudunt, neque quod appetit, neque cui appetit ; igitur manet hoc volibile, et illud, et actu simplici nullum impossibile vult, sed actu collativo potest habere velleitatem volibilis claudentis contradictionem.

Ad quartum. Ad aliud, cum dicitur, Angelus non potest appetere se non esse, dictum est quod potest habere velleitatem tali modo *in quarto hujus* *, quia damnati mallent non esse, si possent, quam sic esse. Vel esto quod nullo modo posset velle non esse, adhuc posset appetere se esse æqualem Deo, quia licet ex hoc sequitur per locum intrinsecum, non tamen includitur de per se in intellectu antecedentis, et in talibus potest quis velle antecedens, et nolle consequens ; nam intellectus potest scire antecedens, et non scire consequens, sicut omnem mulam esse sterilem, et tamen non hanc, quia ignorat consequentiam. Sic potest aliquis antecedens velle, et non consequens, adhuc licet sciret hoc esse consequens, quia non vult consequentiam, imo vellet talem habitudinem non esse, si posset. Sic quilibet peccans mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati divinæ ; et sic aliquo modo vult Deum non esse per locum extrinsecum, non quod vult formaliter Deum non esse, imo vellet quod non esset talis connexio antecedentis ad consequens.

* Dist. 50 quæst. 2

An non esse sit appetibile.

Antecedens an volibile, non volito consequente.

8. Ad rationem 1. opinionis 2. Ad primam rationem pro opposita opinione, dico quod Angelus potest habere aliquem actum voluntatis positivum, quo vult sibi æqualitatem

Dei, quia potest velle sub conditione; non tamen potest velle per *velle* efficax, quod talis æqualitas insit, nisi illi cui est possibile inesse.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod Angelus potest frui se, et amare se quantum deberet Deum, et potest concupiscere sibi tantum bonum quadam velleitate, sed non *velle* efficaci; sed potest velle ita efficaciter simile bonum conveniens, sicut Deo bonum Deo conveniens, sed illud bonum non erit beatitudo summa, ut competit Deo.

Ad tertium. Ad aliud, concessum est quod velleitas potest esse respectu impossibilis, non tamen *velle* efficax respectu sciti impossibilis, quia ibi nunquam præcipitur executio, nec eliguntur media.

9. Ad quartum. Ad aliud, cum dicitur quod voluntas potest odire Deum, dubium est, quia si non possit odiri nisi illud, in quo est aliqua ratio mali, nullo modo potest tunc Deus odiri.

Odium Dei an possibile, de quo hic q. 2. n. 13. et dist. 43. Dicitur, saltem malus potest odire justitiam Dei, quia inquantum punit eum, est sibi mala.

Dico quod justitia Dei in se non plus potest odiri quam Deus, quia in ipsa in se, nulla est ratio mali; igitur si potest justitia Dei odiri, hoc non erit nisi ut in effectu, inquantum effectus est malus punito, quamquam non sit malus in se; et tunc velle justitiam Dei sic non esse, non est velle eam simpliciter non esse. Et secundum hanc viam esset dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum, quia nullus potest sic peccare; et tunc optimo actui, quod est amare Deum, nihil est directe contrarium, quia odire Deum non potest esse, sed aliquod aliud peccatum erit maximum. Vel esto quod malus Angelus possit odire Deum, tunc potest dici quod vellet non esse, si posset, non tamen ad hoc habet *velle* efficax.

10. Ad quintum. Ad aliud patet per idem.

Ad argum. in initio quæstionis. Ad primum principale, dico quod intellectus non errat in apprehensione simplici, nec apprehendendo beatitudinem in natura Angeli, nec voluntas peccat in hoc volendo, sed intellectus uniendo hoc illi, errat, et voluntas volendo hoc illi, peccat.

Ad aliud in oppositum, dico quod volitio non est quod sit æqualis simpliciter, sed interpretative, quia præponit voluntatem suam voluntati Dei, et sic dicit: *Ero similis Altissimo*, interpretative, quia respectu alicujus eminentiæ, quam non habebat, et non simpliciter appetebat voluntate efficaci, esse æqualis Deo.

QUÆSTIO II.

Utrum primum peccatum Angeli fuit superbia?

Alens. 2. *p. q.* 109. *m.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 62. *a.* 2. D. Bonav. *d.* 5. *art.* I. *q.* I. Richard. I. *q.* I. Gabr. *hic q.* I. Vasq. I. *p. d.* 235. Scotus *in Oxon. hic q.* 2. *et de primo princ. c.* 5.

Quod sic. Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia.* 1. Primum arg. negativum.

Item Augustinus 10. de Civitate Dei 13. *Elationis vitium maxime in Angelis damnari sacris litteris docetur*, ubi vult quod hoc vitium maxime est in Angelis damnatis. Secundum.

Tertium. Item, in Canonica Joann. 1. c. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut oculorum, aut superbia vitæ.* Non peccabat

primus Angelus primo appetendo terrena, nec concupiscentia carnis, nec habebat convenientiam cum tali vitio; igitur per superbiam vitæ.

Quartum. Item, in Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt*, etc. igitur peccarunt peccato superbiæ, et non simul pluribus peccatis secundum speciem; ergo primo per superbiam, quia si primo peccassent alio peccato, et postea peccato superbiæ, in ista secunda mora fuisset peccatum primum remediabile, consequens est falsum.

2. Oppositum: Superbia non est maximum peccatum, et primum Angelorum peccatum fuit maximum; igitur non peccarunt primo per superbiam. Primum assumptum patet dupliciter, primo sic: Quia ejus oppositum non est maxime bonum, scilicet humilitas, quia humilitas potest esse informis, et charitas non; igitur humilitas est minus bona. Secundo sic: Humilitas est species temperantiæ, et temperantia secundum totum genus est inferior justitia secundum genus; igitur quælibet species, qualibet specie.

Item, superbia est in parte irascibili, quia arduum sub ratione ardui pertinet ad irascibilem; sed in irascibili non potest esse primus actus peccandi, quia actus in irascibili oritur ex concupiscibili, et irascibilis est propugnatix concupiscibilis. Ex hoc enim, quod concupiscimus aliquid, est actus in irascibili respectus, quia *octavo de Historiis animalium*, pro tribus pugnant animalia, pro cibo, coitu et pullis.

3. Item Augustinus 4. *de Trinit.* 13. appetitus excellentiæ est ad alterum, quia est respectu aliquorum, quibus aliis excellat; sed non potest Angelus primo appetere sibi quod est ad alterum, quia primo appetit aliquid in ordine ad se quam in habitudine ad alterum; igitur excellentia sua non est primum appetibile ab Angelo; igitur primum peccatum non fuit superbia.

Item, infimus Angelus qui cecidit, non appetebat de facto esse Deus; igitur non appetebat excellentiam Dei sibi inesse. Nec appetebat Lucifero istam excellentiam, quia non magis appeteret quod Lucifer haberet excellentiam ad dominandum sibi et aliis, quam quod Deus haberet.

SCHOLIUM I.

Explicat pulcherrimo discursu ordinem actuum voluntatis, ostendens primo quod *nolle* non potest esse ejus primus actus, sed *velle*, et non concupiscentiæ, sed amicitiæ. Secundo, inordinationem primam amicitiæ voluntatis Angeli non potuisse esse circa Deum, quia nimis amari nequit, sed circa se, quia nihil sibi magis commodum videbatur, quam ipsemet.

Dicitur quod primum peccatum fuit superbia, quod declaratur per divisionem, quia primum peccatum non potuisset esse in actu partis irascibilis; igitur fuit actus concupiscentiæ. Sed, ut videtur discurrendo, non competebat Angelo luxuria, nec aliquod peccatum carnis; ergo tantum superbia. 4. Opinio communis.

Dico tamen ad quæstionem, primo declarando quod fuit primum *velle* deordinatum in Angelis. Secundo, quod fuit proximum *velle* primo *velle* deordinato. Tertio, quis sit ordo inter volitiones. Quarto, sub quo genere peccati ponitur primum peccatum Angeli.

De primo dico, quod duo sunt ac-

Nolle nequit esse primus actus. Actus voluntatis positivi sunt duo.

tus positivi voluntatis, *velle* et *nolle*; *nolle* non potest esse primus actus voluntatis; tum quia *nolle* non est nisi propter *velle*; tum quia *velle* respicit finem, et *nolle* non potest esse ipsius finis; igitur *velle* est primus actus voluntatis. Ad hoc est Anselmus *de Casu Diaboli, c.* 3. de avaro et pecunia, quia prius vult panem, quam habeat *velle* denarii, quem dat pro pane. *Velle* vero duplex est: *velle* amicitiæ et concupiscentiæ, et prius est *velle* amicitiæ, quia illud cui vult, est finis respectu istius, quod sibi concupiscit. Primo igitur est *velle* amicitiæ, secundo concupiscentiæ, et tertio *nolle* oppositorum. Similis est ordo in actibus deordinatis voluntatis, nam actus deordinatus non sequitur regulam justitiæ; igitur affectionem commodi; ergo non potest primo esse *nolle*, quia secundum Anselmum de Casu diaboli, cap. 4. *Voluntas sequens tantum affectionem commodi non potest habere* nolle *pro primo actu*, quia, ut prius argutum est, non est *nolle* incommodi, nisi propter *velle* respectu commodi, et non potest esse *nolle* respectu commodi sequendo affectionem commodi, sicut nec *nolle* respectu finis.

Velle duplex amicitiæ et concupiscentiæ.

5. Igitur primus actus inordinatus in affectione commodi est *velle*, et non amore concupiscentiæ, sed amore amicitiæ, cum istud cui volo commodum, sit finis illius quod volo, et prius in ordine affectionis commodi, cui volo commodum, quam illud commodum. Inordinatus tamen amor amicitiæ, non potest esse respectu Dei, quia Deus est tale objectum, quod ex sola rationi objecti est actus bonus, et non ex aliqua circumstantia, ideo non potest aliquis nimis amare Deum amore amicitiæ. Nullum vero aliud amare respectu alterius objecti, est bonum nisi ex circumstantia, quia si ametur plusquam Deus, inordinatus est actus; igitur oportet quod primus amor inordinatus primi Angeli sit respectu alterius quam Dei, et non respectu alterius a se. Tum, quia nihil aliud a Deo potuit esse magis bonum primo Angelo, quam ipsemet sibi. Tum, quia 9. *Ethicor. cap.* 8. *Amicabilia ad alterum accipiuntur ex amicabilitate ad se;* igitur ex amicabilitate ad se, est amicabilitas ad alterum. Nullum aliud a se habet tantam amicabilitatem ad ipsummet, quam Angelus in se; tum quia quantum quis perfectius intelligit aliquid, efficacius vult illud, cæteris paribus. Sed primus Angelus intuitive cognoscit se, et nihil aliud a Deo fuit amabile; igitur primus actus inordinatus ejus fuit amor amicitiæ sui, secundum quod vult Augustinus 14. de civit. cap. penult. *Civitatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei*; igitur patet primum principale.

Primus actus affectionis commodi, est velle amicitiæ.

Deus non potest nimis amari.

Primus amor inordinatus Angeli fuit.

Amor sui fundat civitatem diaboli.

SCHOLIUM II.

Ostendit quatuor argumentis, primum actum inordinatum concupiscentiæ voluntatis Angeli, fuisse appetitionem beatitudinis.

Secundum declaro, quis fuit actus proximus inordinatus post primum deordinatum. Et dico quod fuit immoderate concupiscere sibi beatitudinem simpliciter, quia voluntas sequens tantum affectionem commodi, concupiscit sibi bonum commodi immoderate, quia sicut appetitu naturali ultimata inclinatione appe- 6.

tit natura suum finem, ita voluntas solum sequens affectionem commodi, ultimata inclinatione appetit beatitudinem simpliciter tanquam sibi commodum; igitur secundus actus deordinatus fuit amor concupiscentiæ sibi boni commodi.

Triplex amor triplicis boni. Secundo arguo ad idem, 8. *Ethic.* convenit amare amore honesti, vel utilis, vel delectabilis. Ille secundus actus deordinatus non fuit amando beatitudinem sibi amore honesti; sic enim non peccasset, quia potest Angelus bene amare beatitudinem et sibi, et bonum Dei bonum sibi amore honesti absque peccato. Nec fuit amor utilis, quia quando amo aliquid amore mei, amo prius me, et illud postea, tanquam commodum mihi, ut si amo sanitatem, et medicinam quatenus disponit ad sanitatem, concupisco sanitatem prius quam amo medicinam amore utilis; igitur amando beatitudinem amore delectabilis, peccavit.

Secundo, summa beatitudo summe est delectabilis sibi; ergo appetendo sibi beatitudinem simpliciter, habuit secundum actum deordinatum.

7. Appetitus non sequens regulam appetit summe conveniens 5. d. 46. p. 4.

Tertio sic: Appetitus non liber summe appetit summum sibi conveniens, et suæ cognitivæ; igitur appetitus sequens affectionem commodi, et non regulam rectam, summe appetit summum sibi inconveniens, et suæ cognitivæ; igitur voluntas sequens affectionem commodi tantum, summe appetit sibi beatitudinem simpliciter.

Quarto sic: Illud appetitur a voluntate non impedita naturaliter, sine quo nihil appetitur, et quod appeteretur sine quolibet alio; sed delectatio est hujusmodi, quia nihil appeteremus cum tristitia, et delectationem appeteremus propter se, et propter istam rationem posuit Eudoxus beatitudinem consistere in delectatione, et reprehenditur ab Aristotele 10. *Ethicorum*, non quantum ad appetitum naturalem, sed quantum ad appetitum regulatum recta ratione, quia secundum rectam rationem appeteremus scire sine delectatione, et speculari, sed non appetitu naturali. Sed voluntas deordinata sequitur appetitum naturalem; igitur immoderatus amor vere beatitudinis fuit secundus actus deordinatus.

Delectabile tactus maxime recipit voluntatem inter sensibilem.

Hoc patet exemplo: Voluntas conjuncta appetitui sensitivo, si non reguletur recta ratione, maxime appetit ad quod maxime inclinat appetitus sensitivus, sicut patet de tactu, quod appetibile secundum hunc sensum, est maxime delectabile secundum appetitum sensitivum, et ideo voluntas sibi conjuncta non recta ratione, maxime talia appetit; igitur voluntas non conjuncta appetitui sensitivo maxime appetit quod est maxime appetibile tali appetitu. Beatitudo vero est summum delectabile, igitur summe diligibile a voluntate, sequente solum affectionem commodi.

8. Objectiones. Prima.

Contra illud arguitur, primo sic: Augustinus 13. de Trinit. 2. et in Enchiridio dicit, quod *omnes appetunt beatitudinem*; sed quod omnes appetunt est naturale, et naturalibus nec meremur, nec demeremur.

Conforme recto, est rectum.

Et si dicatur quod immoderate appetebant beatitudinem, arguit contra, quia naturalia maxime inclinant ad id quod appetitur appetitu natu-

rali; igitur non immoderate, quia appetitus naturalis rectus est, et est vehementissimus, quia secundum ultimum potentiæ; igitur appetitus liber conformis, rectus est, quia quod est conforme recto est rectum.

Secunda. Item, æqualis erat appetitus naturalis in bonis Angelis, sicut in malis, si erant æquales in natura, et in bonis habentibus naturam nobiliorem, erat major appetitus naturalis respectu beatitudinis, quam in quibusdam malis; igitur boni peccabant propter appetitum immoderatum sicut mali.

Tertia. Item, intellectus non potest errare circa principia: *Principia enim sunt sicut januæ* 2. Metaph. text. 1. sed sicut principia in speculabilibus, ita finis in operationibus, *ex* 7. *Ethicor text.* 8. *et* 9. igitur sicut intellectus non potest errare circa principia, sic nec voluntas circa finem.

SCHOLIUM III.

Pro solutione harum trium objectionum contra resolutionem positam, explicat duplicem affectionem justi et commodi; de quo in Oxon. 3. d. 18. et affectio justi est ipsa voluntatis libertas, qua facit juxta regulam superioris, quæ hîc defecit, quia non moderavit affectionem commodi, qua appetita est beatitudo intensius, citius vel aliter quam decuit. Explicat inordinationem hujus appetitus ex quadruplici circumstantia potuisse provenire, de quo fusius in Oxon. hîc a n. 7.

9. Ad primum horum dico primo, præmittendo quod affectiones commodi et justi non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed affectio justi est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animata et animal, non tamen illæ sunt passiones essentiæ, sed per se de intellectu hominis; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commodi et justi; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione justi, careret justo, et non esset appetitus liber. Unde intellectivus, si careret affectione justi, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus; ideo affectio justi est ultima differentia specifica appetitus liberi. Et licet posset intelligi generalius, non intellecto speciali, non tamen distinguuntur re illæ affectiones ab ipsa voluntate. Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione justi, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationali, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal; sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi præcise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum *appetere* naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud *appetere* intensissimum, vituperabile. Sed quia nunquam est in voluntate affectio prima sine secunda, ita quod sit sine hoc, quod

Quid affectio justi, et an differt a voluntate.

Non est affectio commodi sine affectione justi in voluntate.

possit appetere affectione justi, et quod illud *velle* naturale non est *velle* elicitum, nec est præcise in appetitu libero, quando voluntas habet potestatem moderandi secundum dictamen regulæ superioris, ideo si non moderatur, peccat.

10. Ad primam objectionem. Per hoc ad primum respondetur, quod actu naturali primo modo, nec meremur, nec demeremur. Et cum dicitur, appetitus liber conformis naturali est conformis recto; dico quod iste naturalis rectus est, si sit per se; sed appetitus liber non est rectus ex hoc, quod conformatur alicui inferiori recto, sed ex hoc quod vult illud, quod vult Deus eum velle. Unde illæ duæ affectiones commodi et justi regulantur per regulam superiorem, quæ est voluntas divina, et neutrum illorum est regula alterius, et quia affectio commodi ex se forte est immoderata, alia tenetur istam moderari, quia tenetur subesse regulæ superiori, et illa regula vult unam istarum, si esset per se, elicere actum summe; sed quia conjungitur alteri, non vult hoc in opere operato, sed vult affectionem commodi per aliam moderari, ita quod appetat Deo maximum commodum, et sibi commodum ordinatum a Deo.

Non ideo rectus, quia conformis appetitui naturali.

Ad secundam. Ad aliud patet per idem, et dico quod inspiciendo ad affectionem commodi tantum, summe appeterent boni sicut mali, si primo modo fuisset in eis talis affectio per se; sed boni temperabant istam affectionem per affectionem justi, quando mali peccaverunt.

Boni non summe appetiverunt beatitudinem.

11. Ad tertiam. Ad aliud, potest dici quod non est simile de voluntate respectu finis, et intellectu respectu principii, quoad propositum, quia si esset malum inordinatum intellectum considerare aliquod speculabile, ut si tempore orationis delectaretur quis in speculando conclusionem Geometricam, vel nimis speculando ibi; et dimittendo meliora, voluntas tenetur avertere intellectum a tali speculatione ad aliam, et si non facit, erit ibi malitia moris; non sic intellectus respectu voluntatis.

Vel esto quod esset simile, dico quod sicut intellectus non errat in primo principio, speculando ipsum in se, tamen potest errare uniendo ipsum, cui non est unibile, sic voluntas volendo beatitudinem in se, nunquam peccat, sed volendo ipsam summe illi, cui non potest competere, peccat. Ideo licet circa finem non possit esse error ut in se, nec diligi beatitudo inordinate, tamen ex hoc quod aliquis concupiscit beatitudinem plus, vel antequam deceat, potest beatitudinem inordinate diligere. Et sic Angelus voluit sibi plus boni, quam sibi decuit inesse, quod potuit esse quadrupliciter, vel ex actu, vel ex circumstantia, vel ex causa, vel ex acceleratione. Ex actu dupliciter, si actus fuit nimis intensus in hoc, quod plus dilexerit sibi commodum quam Deo. Vel ex hoc, quod magis appetebat illud esse bonum, quia sibi bonum, quam quod esset bonum in se, et sic ex intensione actus potuit peccare. Vel ex circumstantia in objecto concupito, quia appetebat frui in tanto gradu, in quo non competebat suæ naturæ, et illud videtur magis proprie. Ex causa, quia potuit appetere habere beatitudinem ex naturalibus, et non ex meritis, vel ex non liberalitate Dei. Quar-

Unde inordinatio appetitionis beatitudinis in Angelo. Quadrupliciter potuit esse.

to, ex acceleratione, quia appetebat prius esse beatus, quam Deus ordinavit, quia, ut vult Anselmus de Casu Diaboli, cap. 4. *nihil appetebat, quin habuisset, si stetisset;* patet igitur secundum principale.

SCHOLIUM IV.

Primum peccatum Angeli, nempe illum actum inordinatum amicitiæ, de quo supra, non fuisse specialem superbiam, quia hæc est immoderatus appetitus excellentiæ, qui cum sit concupiscentiæ actus, supponit inordinatum actum amicitiæ : dicitur tamen superbia, vel præsumptio interpretative, vel virtualiter, quia has gignit. Et sic solvi possunt Patrum loca, quando dicunt primum peccatum Angeli esse superbiam. Vide Schol. in Oxon. hîc n 14. Ille ergo primus inordinatus amor Angeli erga se, videtur debere reduci ad peccatum luxuriæ, quia non oportet omnia peccata formaliter contineri in numero septenario mortalium. Vide Schol. ibid. num. 16.

12. Tertium patet ex præcedentibus, quia secundum ordinem volendi est ordo nolendi, quia sicut primo fuit amor sui usque ad contemptum Dei, deinde immoderata affectio commodi, sic primo est nolitio respectu oppositi primo voliti, et secundo respectu secundi noliti.

Actus quibus peccavit Angelus, fuerunt superbia.

Quartum principale declaro, sub quo genere peccati mortalis fuit primum peccatum. Nec enim actus primus deordinatus, nec secundus est formaliter superbia, quia ejusdem generis videntur esse immoderatus amor sui et proximi, sed nullus dicitur formaliter superbus ex immoderato amore proximi; igitur nec ex immoderato amore sui.

Primum peccatum non potuit esse appetitus excellentiæ.

Secundo ad idem, appetitus excellentiæ non potuit esse primum peccatum, quia si sic, vel fuit appetitus excellentiæ in opinione, sicut appetentes vanam gloriam appetunt reputari magni plus quam existere, et non reputari; vel appetitus excellentiæ in se, et ad se, ut prius argumentatum est*. Prius enim diligitur aliquid in se, et ad se, quam ad alterum. Non primo modo, quia ista excellentia in opinione minus valet quam propria, quam possidebat. Nec secundo modo, quod vellet suam naturam esse nobiliorem quam est, et suum *esse* nobilius, quia prius diligit quis se, quam concupiscat alterum sibi. Nunc autem impossibile esset quod natura sua esset nobilior, vel quod *esse* suum esset nobilius quam fuit; et non oportet quod primus actus, in quo peccavit, fuisset respectu illius, quod sibi fuit impossibile.

*Supra n 5

Dicitur, præsumptio fuit primum peccatum, plus enim sibi complacebat in sua natura quam debuit. Et secundum Augustinum 14. de Trin. 13. *Sibi placens est superbus*; igitur superbia fuit primum peccatum.

Dico, quod superbia sibi infuit, et præsumptio, quia omnis inobediens præsumit, et interpretative præsumit de Deo; sed concupiscentia, quia concupivit sibi beatitudinem ultra id quod debuit, non fuit superbia specialis, sed concupivit hoc ut sibi delectabile; igitur in neutro actu fuit formaliter superbia specialis, nisi interpretative. 13.

Primum peccatum Angeli, superbia interpretative.

Et ad rationes alias pro hac opinione factas, dico, quod non omnia peccata mortalia sunt formaliter aliquod istorum septem mortalium, quæ communiter numerantur, sive accipiantur peccata capitalia, ut sunt contra decem præcepta Decalogi, sive ut sunt contra septem virtutes, quatuor cardinales et tres Theologi-

Omnia peccata non continentur formaliter in numero septenario capitalium.

cas, distinguendo privationem secundum habitus, quia infidelitas et desperatio non continentur formaliter sub aliquo septem capitalium, ideo capitalia non continent omnia. Unde desiderium immoderatum de speculatione conclusionis Geometricæ potest esse peccatum mortale, et tamen non continetur formaliter in aliquo istorum septem. Tamen maxime convenit cum luxuria primum peccatum Angeli, amando se immoderate amore amicitiæ, et in secundo actu concupiscendo immoderate sibi beatitudinem simpliciter plus convenit cum luxuria, quam cum alio capitali, ratione delectationis.

Primum peccatum Angeli dici potest luxuria.

14. Ad primum principale, cum dicitur *initium omnis peccati superbia*, verum est in generali, quia omne peccatum est in obedientia, non autem verum est de superbia speciali. Vel potest dici, quod initium omnis peccati in hominibus est superbia Dæmonis; ipse enim invidet, et vellet ut homo non veniret ad statum, a quo ipse abjectus est, et sic est initium peccati in hominibus.

Ad primum principale.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod vitium elationis sit maximum in Dæmonibus, non tamen propter hoc sequitur quod illud sit maximum peccatum in eis, sicut humilitas maxima fuit in Christo, et tamen non fuit virtus maxima in eo; charitas enim multo major fuit.

Ad tertium. Ad aliud de Canonica Joannis, dico quod proprie in mundo, hoc est in hominibus, *omne peccatum, vel est concupiscentia carnis*, etc. non autem in Angelis.

15. Ad aliud, concedo quod peccaverunt peccato superbiæ, et multis peccatis secundum speciem, non simul, sed non primo peccaverunt superbia. Et cum dicitur, igitur potuerunt pœnitere, verum est quamdiu erant in via, quia impossibile est quod peccassent, nisi quamdiu erant pœnitivi; sed in termino fuit peccatum eorum irremediabile, et in via irremediatum, quia persliterunt in mala voluntate.

Ad quartum. Angeli peccaverunt multis peccatis.

Ad rationem in oppositum. Ad primam rationem ad oppositum potest dici, (si quis vellet sustinere) quod superbia est primum illorum peccatum, concedo quod superbia non est maximum peccatum. Unde si odium Dei non est possibile alicui naturæ, tunc oportet dicere quod odire Deum non est maximum peccatum, sicut diligere Deum optimus actus. Nec oportet primum peccatum esse maximum, quia a levioribus potest quis incipere procedendo ad graviora. Ad secundam probationem, concedo quod justitia est superior quam humilitas.

Ad primam.

Ad secundam. Ad secundam rationem de superbia in parte irascibili, primum actum deordinatum Angeli non fuisse actum, nec passionem partis irascibilis, sed potius concupiscibilis. Si enim ad concupiscibilem spectat concupiscere bonum amato, ejus etiam est amare bonum amatum, cui concupiscit illud bonum. Angelus autem inordinate amavit se, et concupivit sibi summam beatitudinem.

Ad tertiam. Ad aliud, concedo quod appetitus excellentiæ non fuit peccatum Angeli.

Ad quartam. Ad aliud, dico quod licet non appetebant dominium super alios primo, tamen amabant se amore amicitiæ plusquam debebant, et appetebant commodum sibi immoderate.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Utrum mali Angeli possunt pœnitere ?

Alens. 3. *p. q.* I. *m.* 2. *a.* 2. D. Thom. I. *p. q.* 64. *a.* 2. *et hic q.* I. *a.* 2. D. Bonav. *a.* I. *q.* I. Richard. *art.* 2, *q.* I. *et* 2. Gregor. *q.* I. Henric. *quodl.* 8. *q.* 11. Vasq. I. *p. d.* 241. Scot. *in Oxon. quæst. unica.*

1. Circa hanc distinctionem septi-
gument. primum. mam quæritur primo : *Utrum mali Angeli possunt pœnitere* ? Quod sic. Sapientiæ 5. *Pœnitentiam agentes, præ angustia gementes.*

Secundum. Item, Augustinus 14. de Trinit. 8. *Eo imago quo capax* ; sed in his remanet Dei imago ; ergo ejus possunt participes esse ; sed non nisi pœnitendo ; igitur, etc.

Tertium. Item, Anselmus de Libero arbitrio, cap. 10. *Libertas est potestas servandi rectitudinem propter se* ; igitur cum damnati habeant libertatem, possunt servare rectitudinem propter se ; igitur pœnitere.

arium. Item : *Nullum violentum perpetuum*, primo de Cœlo, text. 15. peccatum est violentum, quia contra naturam, secundum Damascenum, *lib.* 2. *cap.* 9.

In opposit. Oppositum, quod in hominibus fuit mors, in Angelis fuit casus, secundum Damascenum *lib.* 2. *orthodoxæ fidei, cap.* 4. igitur sicut homo post mortem non potest pœnitere, sic nec Angelus post casum.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus damnatus necessario permaneat in peccato ?

Vide Doctores citatos *quæstione prima.*

Quod non, quia secundum Ansel- 2.
mum 4. de libero arbitrio, *posse pec-* Ad argum. primum.
care non est liberi arbitrii, nec pars ejus.

Item, si necessario permaneat in peccato ; igitur continue addit peccatum peccato, et sic cresceret pœna in infinitum. Secundum.

Item, sic se habet peccare ad malum Angelum, sicut mereri ad bonum ; igitur sicut beatitudo boni non crescit, cum homo non possit mereri, cum sit in termino, sic nec malus amplius demereri. Tertium.

Oppositum in Psalm. 73. *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper* ; sed non intensive, igitur extensive ; igitur addit peccatum peccato ; igitur continue peccat. In opposit.

QUÆSTIO III.

Utrum malus Angelus posset bene velle ?

Vide Doctores citatos *quæstione prima.*

Quod sic. Jacob. 2. *Dæmones cre-* 3.
dunt et contremiscunt. Credere est Ad argum. primum.
bonus actus voluntatis.

Secundum. Item : Dæmones possunt habere bonum intellectum ; igitur bonam voluntatem ; intellectus enim eorum non est adeo aversus a vero, quin assentiat ; igitur nec voluntas circa finem, quin ipsum velit.

Contra. Oppositum, boni non possunt male velle ; igitur nec mali bene velle. Consequentia patet, quia minus videtur quod id quod ex se non esset, posset tantum nobilitari, quod non possit male velle, quam ita vilificari manente natura, quin possit aliquid bene velle.

SCHOLIUM I.

Opinio D. Thomæ, Angelum non posse mutare voluntatem, quia non potest mutare intellectus apprehensionem. Henricus ait rationem esse, quia voluntas separata ita se immergit in objectum, quod non potest resilire. Refutat Doctor utramque in communi, sex rationibus efficacibus et claris.

4. Opinio D. Thom. Ad primam quæstionem dicitur communiter, quod mali Angeli non possunt pœnitere. Sed propter quam causam, discordant Doctores. Unus dicit quod non possunt pœnitere, quia appetitiva est concors cognitivæ ; igitur ubi cognitiva immobiliter cognoscit, appetitiva immobiliter appetit. Assumptum patet, primo, quia cognitiva comparatur ad appetitivam, sicut motor ad mobile, quia appetitiva præcise movetur a cognitiva. Similiter exemplo patet, quia appetitus sensitivus non est nisi particularium, quia cognitiva ejus est tantum singularis ; igitur cum intellectus sit universalium cognitivus, voluntas erit appetitiva universalium ; sic non immobiliter vult quidquid vult, quia nec sic adhæreret uni, quin adhærere possit contrario. Sed Angelus immobiliter apprehendit, et ideo appetitiva sua immobiliter vult quod eligit post electionem, ideo non potest recedere ab illo, postquam elegit deliberatione præcedente.

5. Alia opinio Henrici. Alius Doctor ponit quod hæc est causa, quia voluntas liberata a corpore, magis est libera, quam cum conjungitur corpori mortali, quod aggravat, et quanto magis libera, tanto potest se plus immergere in volitum. Et ideo voluntas Angeli cum sit liberrima, immergit se in volitum, et cum pervenerit ad synderesim, impingit in eam, et contemnit rationem, nec cessat immergere se in volitum. Hoc patet Proverb. 18. *Peccator cum in profundum venerit, contemnit.* Et exemplo, cum aliquid imprimitur in aliquid molle, et in durum, vehementius impingitur in osse quam in carne, et non posset ab illa causa vel impingente faciliter retrahi, a quo potest impingi. Prima igitur opinio ponit causam esse propter immobilem apprehensionem, secunda propter immersionem ex libertate plenaria.

6. Refelluntur hæ opiniones. Circa istas opiniones simul, primo in generali, secundo contra eas in speciali. Primo sic arguo : Augustinus *de fide ad Petrum, cap.* 5. dicit quod si fuisset possibile voluntatem hominis seipsa reverti ad Deum post lapsum, multo magis Angelus reverti potuisset ; igitur si voluntas hominis possit mobiliter adhærere illi, quod appetivit, similiter et voluntas Angeli, quod est contra primam viam, et contra secundam in hoc, quod voluntas Angeli non est impedita, quin posset se

retrahere ab eo, quod vehementer concupivit.

Item, voluntas non est causa actus sui, nisi ut prius natura sua volitione ;igitur si ut prius natura, non aliter se habet respectu objecti, igitur ut causa, non aliter se habet, quia voluntas ut causa volitionis suæ, se habet ad istam volitionem, ut subjectum ad accidens ; igitur si non aliter se habet, ut *velle* est actus primus, quin contingenter possit velle et nolle, ut est causa ejus, igitur non aliter se habet ad aliquem actum secundum, quin posset quodcumque velle et non velle.

7. Item, causa, quæ uniformiter se habet ad plures effectus, non aliter se habet ad unum effectum per hoc, quod elicit unum actum, quam si non eliceret ; sicut ignis, ex quo est indifferens ad calefacere hoc et illud uniformiter, igitur, si calefaciat hoc, non minus potest calefacere illud, quam si non calefaciat ; igitur si voluntas non prius adhæret huic volito, certum est quod contingenter possit adhærere ; igitur non propter unum velle necessitatur plus ad aliud velle, quam si nullum *velle* præhabuisset.

(Margin: ...sa in-differens ... plura, ... muta- per hoc, ...d ope- ...r circa ...m eo- ...um.)

Item, voluntas, quæ elicit istam volitionem, non cogitur ad eliciendum istam nisi secundum *quid*, ut dum vult in sensu composito. Sed illa elicitio non est ratio majoris necessitatis ad alium actum quam ad istum ; certum est igitur quod absolute contingenter se habebit ad actus alios.

8. Item, eadem est causa communis in obstinatis Angelis et hominibus ; sed causa obstinationis animæ separatæ non potest esse voluntas separata a corpore, quia nullum actum elicit extra corpus, nisi in termino ; igitur per nullum actum ibi elicitum obstinatur. Nec, secundum istos, per actum elicitum in corpore ; tum quia ibi nulli immobiliter adhæret, quia, secundum primam opinionem, nihil ibi apprehendit intellectus immobiliter ; tum quia, ut conjungitur corpori, non habet plenam libertatem, qua possit immergere se volito ; igitur vel oportet quod per ultimum elicitum in corpore in separatione ejus in instanti mortis, vel quia tunc non pœnitet de prius commisso.

(Margin: ...sa obs-...ationis et esse communis Angelo et homini.)

Item, in Lazaro probabile est quod habuit visiones, quas non habuisset, si non fuisset resuscitandus ; itaque si post separationem animæ a corpore immobiliter apprehendit intellectus, et voluntas immobiliter adhæret, igitur postea non fuit Lazarus viator, quia vel in instanti separationis fuit finaliter damnatus, vel finaliter beatus. Si beatus, injuria fieret illi, si esset postea viator, imo incompossibilitas esset quod habuisset veram beatitudinem ad tempus, et postea dimisisset eam ad tempus. Si finaliter damnatus, tunc non adhærebat malo immobiliter ; incompossibilitas enim esset quod possit postea salvari, quia tunc mobiliter adhæsisset, vel Deus suspenderet immobilitatem adhærendi voluntatis separatæ a corpore ad tempus.

(Margin: Voluntas Lazari non habuit volitionem immobilem post mortem.)

Item, ut prius declaratum est, Angelus in via peccavit pluribus peccatis secundum speciem, et tamen secundum primam opinionem in primo actu habuit apprehensio-

nem immobilem, quia extra corpus, et per plenam libertatem etiam per hanc secundam opinionem, in primo actu immergebat se ; igitur non potuit postea peccare novo peccato, quia non fuit postea viator.

SCHOLIUM II.

Refutatur specialiter sententia D. Thomæ, primo, quia sequeretur juxta ipsum, quod non posset Angelus apprehendere minus recte, quia ejus obliquitas per ipsum est ex peccato. Secundo, necessitaretur ad primam volitionem per apprehensionem, quia hæc eodem modo movet ad primam, et ad cæteras. Tertio, essent Angeli mali obstinati ante primam electionem, et boni confirmati.

9. *Arguit contra opinionem primam.*

In speciali arguo contra primam viam. Ipse ponit quod intellectus est in toto respectu appetitus tanquam causa totalis ; aut igitur ille intellectus dictavit eligendum, quod voluntas eligit, vel simpliciter non volendum, vel sic, quod esset eligendum cum talibus conditionibus, et non eligendum sub aliis, et hoc esset dictare hoc esse eligendum secundum *quid*. Non primo modo, quia tunc judicium esset erroneum, et judicium erroneum non præcessit peccatum (non enim pœna præcessit culpam.) Si secundo modo, igitur non movebat appetitum ad hoc secundum *quid*, sicut dictavit esse eligendum ; vel eligit hoc simpliciter, quod intellectus dictavit esse eligendum secundum *quid*, ita quod maluit eligere totum quam dimittere partem. Si primo modo, igitur non peccavit voluntas, nam bene potest aliquis eligere aliqua secundum *quid*, ut si non essent offensiva Dei. Si elegit simpliciter, igitur plus elegit, quam intellectus movebat appetitum ad intelligendum ; igitur intellectus non fuit præcisum movens et totale.

Si intellectus est totale movens voluntatis, non peccavit voluntas, secundum hanc sententiam.

Item, ille Doctor dicit quod in primo instanti, boni meruerunt ; igitur in primo instanti habebant plenam electionem ; sed post plenam electionem non habuerunt eligere aliud ; igitur immobiliter apprehendebant in primo instanti tam boni quam mali ; ergo in primo instanti erant in termino. 10.

Prima el[ec]tio Ang[eli] necessa[ria] foret, s[e]cundu[m] hanc op[i]nione[m].

Item, fuerunt obstinati ex cognitiva sua ; igitur erant obstinati in primo instanti ; igitur antequam elegerunt, erant obstinati, quia in primo instanti non elegerunt finaliter, secundum istum Doctorem.

Item, non sequitur quod homo magis mobiliter adhæret conclusioni habitæ per demonstrationem, quam Angelus, quia discurrit, quia non plus dubitat de primis principiis quam Angelus. Nec plus dubitat de conclusione postquam habeat eam, quam faciat Angelus ; igitur licet via hominis sophistica a principiis ad conclusionem sit incerta, tamen via a principiis ad conclusionem per demonstrationem est vera, et conclusio certa quando est habita per principia.

SCHOLIUM III.

Refutat specialiter opinionem Henrici, primo, quia voluntas potuit non summe se immergere in objectum. Secundo, alias omnes mali summo conatu peccassent, et boni summe in bonum intendissent. Tertio, eliciens actum libere circa objectum, libere in illo manet. Quarto, aliquis in via per actum intensissimum redderetur immobilis. Quinto, ducit exemplum Henr. de ferro in durum infixo, ad oppositum.

Contra secundam opinionem in speciali, quanto voluntas est liberior, tanto magis habet in potestate 11

Arg[uit] contra [opi]nionem [se]cund[am].

actum suum, et tanto magis contingenter habet eum, si non est circa finem ; igitur voluntas separata a corpore potest cum maximo conatu, et cum minimo conatu immergere se volito alii a vero fine, esto quod sit liberalissima.

oluntas rum vel ultum se nmergit olitis ut vult.

Item, quantum ad hoc quod voluntas non fuit impedita per corpus, simile fuit de quolibet Angelo ; igitur quilibet tantum immersit se in volitum quantum potuit, dum erat in via. Consequens falsum est, quia nec boni meruerunt omnes quantum potuerunt, dum erant in via, quia non ferebantur in Deum maximo conatu ; nec quilibet malus tantum demeruit, quantum potuit in via.

Tendens ibere in bjectum, iere quiescit in eo.

Item, si ex plena libertate movetur in finem apprehensum, igitur ex plena libertate quiescit in illo fine ; igitur immobiliter quiescit in isto, quod apprehendit in ratione finis ; igitur nunquam peccat.

ntellectus on errat rca principia et nclusiones demonstrativas.

Dicunt, potest errare. Contra, intellectus non potest errare circa principia prima, neque circa conclusiones, quas videt demonstrative sequi ; igitur nec potest ostendere voluntati aliud oppositum habere rationem finis simpliciter.

equeretur iquem in ia ex actu teuso necessitari

Item, si ex plena libertate reddit se immobilem respectu illius cui se immergit, igitur sic deberet esse in via per actum intensissimum, ratione cujus reddit se immobilem, quia nulli tantum adhæret sicut illi, respectu cujus habet actum intensissimum. Sed manifeste falsum est ponere quemlibet esse damnatum pro actu intensissimo peccandi, quem habuit in via, quia de uno peccato mortali, de quo habuit actum valde remissum, potest ipse remanere impœnitens per totam vitam, et pro illo damnari, et de commissis actu intensissimo potest ipse pœnitere.

Quare ferrum infixum duro non potest extrahi ab infigente.

Item, exemplum de ferro non est ad propositum, quia si infigatur in durum, non difficilius extrahitur, quam si infigatur in molle, si illud durum non sit retractivum partium suarum, nec instrumentum mutet figuram, quia tunc ita libere permittit exitum sicut introitum, et liberius. Sed non ponitur aliquid tale in libertate voluntatis retractivum partium, quod immergat impressum, sicut est, cum ferrum infigitur in os. Neque si voluntas impingit in synderesim, ita quod synderesis claudat partes restringendo voluntatem, neque incurvatur voluntas, sicut de clavo fixo in durum, quod incurvatur in extremitate, ratione cujus difficilius extrahitur, quam imprimebatur. Probatur hoc, non potest aliquid immitti in quodcumque durum, quin possit aliqua virtus creata illud extrahere, licet requiratur major, quam sit virtus imprimens ; sed nulla virtus creata potest retrahere voluntatem Angeli ab illo, cui se immergit ; igitur non est simile. 12.

Rationes primæ opin. solvuntur.

Ad rationes pro prima opinione, dico quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivæ, quia, sicut dictum est prius, intellectus non movet, nisi secundum *quid*, et voluntas vult simpliciter. Similiter alia opinio allegat Gregorium pro se, 23. *Moralium*, *cap*. 16. quod Angelus sine remedio cecidit, quia vehementer factus est magnus ; illud non concludit immersionem immobilem, sed vehementiam in peccato.

SCHOLIUM IV.

Tangit quatuor modos justificandi impium, utque Deus non dicatur acceptator personarum, et potius, ut in manu cujusque sit concurrere ad suam justificationem, præfert quartum modum, scilicet quod ex duobus, quibus Deus æqualiter assistit, per generalem influentiam, unus concurrit per liberum arbitrium, alius non. Hîc adverte primo, per *generalem influentiam* non intelligi naturalem, sed communem supernaturalem, qui ideo dicitur generalis, quia nulli denegat auxilium sufficiens. Quod vero hæc sit mens Doctoris, multis ostendi ex ipso in Oxon. in 4. d. 14. q. 2. Schol. num. 14. eadem dist. in Report. q. 1. Schol. ult. Neque obstat quod hîc vocat actum elicitum per arbitrium cum illa generali influentia, bonum actum moralem, quia etiam vocat hîc motum specialem a Deo immediate causatum, ut dispositionem ad justificationem, motum bonum moris, et tamen hîc ibidem vocat eumdem motum gratiam gratis datam. Non vocat actum supernaturalem, nisi gratum, id est, meritorium, et hunc ait tantum reperiri ubi est charitas, quod verissimum est, et ideo motum cum influentia generali præcedentem vocat hîc electionem informem, et displicentiam informem, *quia* (inquit,) *non est in gratia ad recte operandum*. Secundo, juxta Doctorem hîc, ex duobus æqualiter a Deo motis seu vocatis, alterum posse se convertere, altero non converso, videtur verissimum, loquendo de vocatione in *esse* Physico, quia alias, ut habet Doctor, frustra moneretur malus, ut se corrigeret, sed tantum Deus rogandus esset ut ei infunderet illam vocationem, sine qua repugnat ut actu se convertat ; de quo in materia de gratia ex professo et fusius tractatur.

13. Opinio propria Auctoris. Deus quadrupliciter salvare potest impium.

Dico igitur ad quæstionem primo, quomodo potest salvari impius viator ? Secundo, si potest pœnitere ? Primum declaro, quadrupliciter posset salvari impius : Primo, quod Deus infundat charitatem sine aliquo motu ejus bono voliti in Deum, sicut in parvulum, vel in dormientem. Secundo, si Deus infundat charitatem cum aliquo motu ejus in Deum simul duratione cum infusione charitatis, ita quod ille motus sit immediate a Deo, sicut charitas. Tertio, si præcedat bonus motus liberi arbitrii charitatem infusam duratione ; et hoc potest dupliciter intelligi, vel quod ille motus sit a Deo immediate effective, vel quod ille bonus motus sit effective a libero arbitrio, licet non sit bonus, hoc est, gratuitus, ita quod Deus solum coagat libero arbitrio, in causando hunc motum tantum secundum generalem influentiam, et ille est quartus modus. Si primo modo justificetur, ipse non dicitur pœnitere, quia nullum motum habuit in Deum priorem natura, nec duratione. Secundo modo potest dici aliquo modo pœnitere, quia si iste bonus motus, qui est simul duratione cum charitate, sit prius natura charitate, tunc posset dici pœnitere. Sed non debet dici talis salvatus per pœnitentiam, quia ex quo sunt simul duratione, simul pœnitet, et Deus infundit, et immediate causat istum motum, et ideo non meruit de congruo habere gratiam. Tertio modo præcedit bonus motus duratione charitatem infusam vel gratiam. Et si dicatur quod necesse est quod in justificatione impii primo immediate a Deo infundatur gratia gratis data, non videtur mihi quod necesse sit ponere gratiam gratis datam præcedere istum motum, quia plura non sunt ponenda sine necessitate, et iste motus in Deum, qui est immediate a Deo, sufficit respectu gratiæ gratum facientis de congruo ; igitur inutile esset ponere gratiam gratis datam præcedentem, cum nihil faceret.

Non pœni-tet per i[...] quod a s[...] to Deo fi[...]

Dicunt secundum istam viam, Deus esset acceptator personarum, 14.

quia si hîc sunt duo æqualiter dispositi, non dat istum motum huic, alteri dat, et tunc habenti istum motum, ipse dat gratiam, quæ est charitas, alteri non, quia est indispositus. Sed ita indispositus foret ille alius quantum est de se, et sicut ille recipit, ita iste recepisset gratiam si moveretur.

esp. communis rejicitur.

Dicitur quod non est acceptator, quia omnibus æqualiter offert, et unus accipit, alius non, ideo accipienti dat secundam gratiam, quæ est charitas.

Sed illud non sufficit, quia non est sic de accidente inhærente, sicut est de substantia quantum ad hoc, quod Deus bene potest dare unam substantiam, ut pomum, alteri, quantum est ex se, et alius non vult recipere. Sed Deum dare donum gratiæ, quæ est accidens in accipiente, (cum non causetur gratia sine supposito) est me recipere istam, quia non creat gratiam in me, nisi ego recipiam; ideo datio Dei mihi gratiæ, est me recipere gratiam; igitur si alius non recipit, Deus non dat eam.

Recipere gratiam, st gratia

Item quæro, aut Deus causat istam motionem in hoc, sicut in isto, cum æqualiter possit, aut non causat? Si sic, uterque recipit; igitur de congruo debet recipere secundam gratiam; si non, igitur videtur acceptator personarum.

15. Ideo magis videtur quod sit tenenda quarta via, quod hîc sunt duo æqualiter dispositi, Deus utrique assistit, coagendo secundum generalem influentiam, et tunc unus movetur in Deum effective a libero arbitrio, alius non. Iste potest esse motus bonus bonitate moris, etsi non sit motus gratuitus acceptus Deo, sicut existens in charitate, et tunc Deus de congruo influit alteri charitatem, alteri non. Ita quod distinctivum initians incomplete est a libero arbitrio, tamen non potest esse distinctio quantum ad acceptationem actus, antequam Deus immediate distinguat istud, quia potentia magis inclinatur ad id quod est magis conveniens post naturalem inclinationem. Sed postquam voluntas inclinatur in finem naturalem, potest eligere simpliciter bonum apparens; igitur si intellectus ostendit sibi objectum, in quo est verum bonum, posset illud eligere, saltem informiter, quantumcumque maneat simpliciter aversus a bono. Cum ista electione informi finis simpliciter potest voluntas habere aliquam displicentiam informem de peccato commisso, quæ non est meritoria, quia non est in gratia.

eneralem influentiam esse upernaturalem.

Principium conversionis incomplete est a lib. arb. quod dicitur primus motus infirmus, sed non sine omni gratia.

Item, nisi sic esset, viderentur vanæ increpationes majorum, et deprecationes respectu amicorum, ut dimitterent mala, quia si semper oporteret expectare quousque Deus daret primum motum informem, licet bonum bonitate moris, frustra moneretur ille malus, quia propter nullam increpationem prius veniret sic primus motus; nec per aliquas deprecationes, quas amico tuo faceres, ut converteret se ad Deum, posset ipse habere aliquem bonum motum, sed tantum esset Deus rogandus quod ipse immitteret primum motum. Igitur, ut videtur, homo ex se potest habere primum motum ex dispositione propria cum communi influentia Dei, et illud salvat aliquam operationem naturæ in justificatione, quod non se habet 16.

tantum passive, et quod Deus non esset acceptator personarum, et quod existens in peccato mortali potest per naturam suam cum influentia generali habere bonum actum moralem; ideo videtur quarta via probabilior.

SCHOLIUM V.

Obstinationem damnati ex eo esse, quod de lege ordinaria Deus non potest ei dare gratiam ad resurgendum, et hoc sensu obstinatio est a Deo. Ita August. ep. 105. et I. ad Simplic. quæst. 2. circa med. lib. 4 c. 48. Cyrillus lib. 6. in Joan. de quo in Oxon. 4. dist. 44. q. 2. et dist. 46. quæst. 4.

17. Quomodo damnatus non potest pœnitere.

Secundus articulus est, si potest impius pœnitere, quomodo potest pœnitere, et quomodo non potest damnatus pœnitere? Unde cum forma sit in materia, non est nisi ex agente et materia; igitur si non posset esse in materia, vel hoc erit quia materia non potest recipere, vel quia agens non potest inducere. Vel igitur Angelus, si non potest pœnitere, ipse non est susceptivus, vel hoc est, quia Deus non potest sibi gratiam dare, vel primum motum ad gratiam, distinguens ipsum ab alio. Ex parte Dei non potest poni impedimentum de potentia absoluta; igitur oportet quod hoc sit solum ex parte potentiæ ordinatæ, quia dependentia ordinata non potest ferre contra statuta universalia voluntatis suæ; sed statutum Dei universale est, quod ad quemcumque terminum quis venerit, in eo perpetuo manebit. Eccles. 2. *Ubi lignum ceciderit, ibi erit*, etc.

Obduratio damnati est ex defectu gratiæ.

18. Objectio prima.

Contra rationes, secundum Anselmum, *de casu Diaboli cap.* 3. non dicitur quod Deus non potest hoc dare, nisi quia ille non potest recipere; igitur non est ex parte Dei impossibilitas dandi gratiam, nisi quia ex parte Angeli est impossibilitas recipiendi.

Secunda.

Item, sequeretur secundum istud quod iste peccator, qui erit damnatus post decem annos, non possit plus pœnitere nunc quam diabolus, nec plus possit recipere gratiam, quia per leges universales prædestinatus erit salvatus, et prædestinatus ad malum erit reprobatus; igitur contra regulam universalem esset quod iste posset salvari, cum contineatur sub alio membro.

Ad primum.

Ad primum horum, potest dici quod bene probat, quod oportet dare impotentiam ex parte passi, sicut primam rationem potentiæ ex parte Dei, et tunc sequeretur quod tres opiniones priores sunt falsæ, quæ ponunt impotentiam per aliquid ex parte creaturæ, sed solum quia Deus non agit, et tunc quarta est vera, quæ ponit istam dispositionem esse ab intrinseco, et nunc postquam est damnatus, non potest istum motum habere; ideo non potest Deus influere, quia ipsum est indispositum.

In causis præcisis si causa non causat, effectus non est.

Vel aliter dico, quod nolo negare illas opiniones, quia universaliter, quando affirmatio est præcipua causa affirmationis, et negatio negationis, quia in causa præcisa, si effectus non est, causa non causat, et e contra, si non causat, igitur effectus non est. Sed effectus est præcise ab hac causa, et ideo in primo instanti, in quo causa est prius natura effectu, et simul duratione, aut ponit effectum, aut non ponit; si sic, igitur est; si non, non. Sed Deus est præcisa causa gratiæ; igitur si

causat eam, est; si non causat, non est.

19. Voluntas Dei antecedens, et consequens.

Et tunc ad Anselmum, cum voluntas Dei sit præcisa causa effectus supernaturalis, simpliciter potest velle istum habere voluntate antecedente, vel voluntate consequente. Voluntate antecedente vult istum esse beatum, ut dando huic naturam, per quam potest bene velle, et de ista voluntate non potest dici quod creatura non habet substantiam, quia Deus non vult; sed est impossibilitas primo ex parte naturæ creatæ respectu voluntatis consequentis, quæ ponit rem in *esse*, ita quod Deus vult istum esse beatum voluntate antecedente, dando sibi naturam; sed quia Deus dat voluntate consequente, ideo habet eam in actu, et quia non dat, non habet eam in actu.

Ad secundum. Facilius justificare viatorem reprobum, quam damnatum.

Ad aliud, dico quod non sequitur quod ita sit impossibile istum pœnitere, sicut diabolum, quia illud dicitur possibile, quod, licet nunquam fiat, tamen si fiat, non obviat regulæ universali. Non autem est contra legem in universali quod ille salvetur quamdiu est in via; ideo licet istum, quem non vult salvare, salvaret in via, dando sibi gratiam, non faceret contra regulam in universali, sed cum est in termino, faceret contra regulam universalem.

20. Ad argum. 1. quæst. primæ.

Ad primum principale respondet Augustinus *de Fide ad Petrum, cap.* 3. dicens quod tunc pœnitentiam agent, sed erit infructuosa, quia non erit acceptata a Deo.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod capax beatitudinis est creatura, quia hæc est apta nata, quantum est ex parte sui, et tunc potest esse particeps potentia remota, sed non propinqua.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Anselmus, quod *liberum arbitrium est potestas servandi justitiam et rectitudinem*, verum est, si insit, non tamen potest eam acquirere cum deest.

21. Ad quartum. Nullum violentum perpetuum exponitur.

Ad aliud, dico quod causa Philosophi fuit, quare dixit quod *nullum violentum est perpetuum*, quia posuit quod omne violentum habet naturale contrarium, et omne naturale habet aliquam causam activam agentem ex necessitate naturæ, quæ, licet possit impediri ad tempus, tamen tandem reducet potentiam ad actum; Theologi tamen non concordant cum Aristotele in hoc. Vel concedo quod omne, quod est contra naturam, si sit contra causam activam naturalem, tandem removebitur per naturam; non autem omne peccatum, quod est contra inclinationem passivam naturæ, non activam, et potest esse tale perpetuum.

SCHOLIUM VI.

Ad secundam quæstionem tenet damnatum non necessitari ad ullum actum malum eliciendum, quia a nullo potest ad hoc necessitari, cum Deus ad malum incitare nequeat. Vide Doctorem in Oxon. hîc a n. 24.

22. Ad quæst. 2. Permanere in peccato tripliciter.

Ad secundam quæstionem dico, quod Angelum malum permanere in peccato potest intelligi tripliciter. Primo, permanere in reatu, sicut peccator, postquam commisit actum, permanet in reatu usque ad terminum, quando non pœnitet, et sic diabolus permanet in peccato necessario. Sed ex qua causa permaneat in peccato? Potest dici quod Deus conservat ipsum in peccato. Sed dicimus quod illud est carere

perpetua gratia, quam Deus sibi daret; sed patiens non est dispositum, et ita Deus non est agens, quia non dat, et non agendo, alius permanet in peccato, sicut videtur secundum illud Augustini *in Psal.* 118. ubi exponit : *Domine deduc me in justitia* : *Illud* derelinqui *non est nisi carere actione Dei dantis gratiam.* Secundo dico quod potest Angelus intelligi permanere in peccato, ut habet rationem demeriti in actu, et sic dico quod non actu permanet in peccato ; tum quia non est viator ; tum quia beatus non habet ex bono actu, quem nunc facit, majus præmium actu merendo sibi plus continue ; igitur nec damnatus remanens in peccato suo.

Damnatus peccat, sed non demeretur.

Damnatus an necessario habet aliquem actum malum?

Tertio modo potest intelligi quod permaneat in peccato, ut in actu elicito deformi, sed non demeritorio, et hoc dupliciter ; vel permanendo in hoc actu continue et perpetuo, vel nunc in uno, nunc in alio. Sed hoc secundum videtur difficilius quam primum *, quia quidquid intrinsecum inclinans ipsum ad hoc, quod maneat in actu elicito deformi, sive sit habitus, sive quodcumque aliud, magis est inclinans ipsum ad unum tantum, quia per modum naturæ, quam nunc ad unum, nunc ad alium ; igitur posset non elicere actum deformem, vel saltem non complere malum.

* Vide infra num. 29.

23 Si tenetur prima via istarum, quod tantum remanet continue in uno actu numero, sequitur quod habet intensissime istum actum semper, quia inclinatur in istum per modum naturæ. Sed actus intensissimus non compatitur secum alios actus peccati ; igitur diabolus non peccaret actu, nisi uno peccato.

Potest dici quod non oportet quod damnatus remaneat actu elicito deformi, ita quod eliciat continue talem actum, qui sit malus moraliter, nec unum continue, nec nunc unum, nunc alium, quia nihil intrinsecum sibi necessitat voluntatem suam ad talem actum eliciendum, quia modus agendi causæ prioris non necessitat ipsam ad sic vel sic agendum ; igitur neque necessitat causam primam ad actum secundum. Igitur nec ut habitus, nec quodcumque detur, potest necessitare voluntatem Angeli ad talem actum deformem continue. Igitur videtur quod sicut Deus ex justitia conservat creaturam in uno actu, cum est complete in termino, hoc est, extra Purgatorium, cum est simpliciter beata, ita quod nunquam cessat ab actu diligendi Deum elicito, ita ex justitia decrevit quod in ista aversione, quam habet creatura in termino, perpetuo conservat eam. Sicut Deus prius egit ad substantiam actus primi, licet non ad circumstantiam actus, hoc est, ad deformitatem, sic continue Deus agit ad substantiam actus, postquam est in termino, ita quod substantia actus est a causa prima cum secunda in actu deformi, sed circumstantia a causa secunda, et sic continue stat in amore immoderato sui.

Angelum malum non necessario elicere actum malum. Hunc locum citat Ariminensis hic q. 3. a. 2.

Ita potest dici secundum primum modum istorum, vel secundo modo quod remanet continue in uno actu numero. Et cum dicitur quod non possunt esse duo actus intensi simul, potest dici quod duo ordinata 24.

An duo actus intensi possunt esse simul in potentia?

non impediunt se simul, et tunc potest intensiori modo quo potest, actus ordinatus ad alium haberi, habere unum actum, et alium intensissime, scilicet amorem immoderatum sui, et affectum commodi, et tunc intensissime suo modo utrumque simul, quia intensiori modo quo potest, et amat se amore amicitiæ, et intensiori modo quo potest, sibi concupiscit bonum commodi. Et ita quod dicitur contra priorem modum dicendi, non concludit, quia potest stare intensissime in amore sui, et propter hoc nunc actu peccare peccato superbiæ, et ita alio peccato ordinato ad illud; ideo potest dici quod stat continue in uno, vel nunc in uno, nunc in alio, vel nunc in nullo actu elicito, sed in reatu.

25. Ad argum. 1. quæst. 2. Ad primum principale, cum dicit Anselmus, *posse peccare nihil libertatis est,* dico quod posse peccare dicit ordinem ad actum difformem, et ille ordo neque est potentia, neque potentiæ; sed potentia, quæ dicit rationem principii, quo potest elici actus difformis, potest fundare istum ordinem immediate, sicut potentia visiva fundat ordinem ad actum visionis, atque ita liberum arbitrium est id, quo habens ipsum potest peccare; et quia illud quo habens peccare potest, est proximum fundamentum ordinis, dupliciter adhuc potest intelligi illud quod fundat istum ordinem, secundum quod duo sunt, ad quæ potest comparari, positivum et privativum, substantiam actus, et deformitatem actus, ideo potest intelligi liberum arbitrium esse fundamentum ordinum, vel eo modo quo est ad positivum in actu elicito, vel eo quo est ad deformitatem actus. Secundo modo liberum arbitrium in communi, prout convenit Deo et Beatis, non est ratio fundanti istum ordinem ad actum ut deformis; et tamen liberum arbitrium creatum non confirmatum potest esse ratio fundandi immediata ordinis hujusmodi. Posse peccare, non est libertas, exponitur.

Ad aliud, concessum est quod pœna non crescit in infinitum, quia non sunt in statu demerendi. Ad secundum.

Ad aliud, respondetur quod Beati non possunt amplius mereri beatitudinem essentialem, nisi forte ex actibus bonis merentur beatitudinem accidentalem. Dico igitur, sicut beatitudo accidentalis potest crescere in infinitum, sic pœna accidentalis in Dæmonibus ex malis volitionibus et operibus. Dico quod illud præmium accidentale est præmium sui, et non habebit aliud præmium pro merito, quia includitur in præmio, et gloria essentiali sibi determinata in primo instanti suæ beatitudinis, et hæc gloria accidentalis est tanquam fructus gloriæ essentialis a principio determinatæ, et sic erit in damnatis; unde non habet Angelus bonus præmium accidentale nunc pro merito. Sed quod habeat illud est sicut fructus præmii essentialis, et non habet hoc per aliquod meritum; sic in damnatis, non habent pœnam accidentalem novam propter aliquod demeritum, sed tanquam malos fructus pœnæ essentialis, ideo non correspondet aliqua pœna nova in eis demerito novo. 26. Ad tertium. Utrum præmium Beatorum, vel pœna damnatorum crescat?

SCHOLIUM VII.

Explicat optime primo triplicem bonitatem actus, naturalem, gratuitam et moralem, de quo fusius hîc n. 11. et 2. d. 40. Secundo, docet non posse damnatum habere actum bonum bonitate secunda, quia non potest fructuose pœnitere. Tertio, ait Angelum malum posse habere actum ex objecto bonum. Quarto, secundum unam opinionem, etiam putat posse habere actum complete bonum moraliter. Quinto, non posse habere actum complete bonum circa quodlibet objectum; et explicat quomodo necessitatur damnatus ad aliquos actus, ab extrinseco, alioquin posset carere tristitia, de quo late 4. dist. 41. quæst. 4.

27. Triplex bonitas actus. Ad tertiam quæstionem dico, distinguendo de bono *velle*, quia bonitas actus volendi potest esse triplex; vel bonitas naturalis, et illa est secundum gradum naturæ, cujus est ille actus, ita quod in genere naturæ melior est unus actus alio, bonitate naturali. Alia est bonitas actus volendi gratuita, secundum inclinationem charitatis, et illorum coagentium ad hoc quod actus sit gratuitus. Tertia bonitas actus volendi est bonitas moralis, quæ media est inter bonitatem naturalem et gratuitam, quia bonitas moralis est in actu, quando est conformitas ad finem secundum rectam rationem, sed tamen secundum inclinationem ultimam naturæ suæ deficit a bonitate gratuita, in hoc quod non sufficit quantumcumque fiat secundum dictamen rationis, ad hoc quod sit actus acceptus Deo, nisi adsit charitas, ideo non sufficienter ex nobis possumus habere actum gratuitum.

Bonitas moralis quid, et quotuplex. Bonitas ex genere, exponitur. Bonitas ista moralis duplex est, vel ex bonitate actus ex genere, vel ex bonitate completa in specie. Primo modo dicitur actus bonus ex genere ab objecto non absolute; videre enim Solem, non plus est actus moralis quam lapidem. Sed bonitas ex genere est ex objecto conveniente actui secundum rectam rationem: tamen hujusmodi actus non semper est bonus moraliter complete vel formaliter, quia si aliquis ametur secundum rectam rationem quantum ad circumstantias finis, non tamen accipiendo omnes alias circumstantias requisitas, ut quomodo, quando et quare, tantum est bonus moralis ex genere; et hoc non sufficit ad hoc quod sit complete bonus; sed est ad hoc in potentia ad ulteriores perfectiones, sicut genus in potentia ad differentias, per quas contrahitur, et ideo est potentialis, vel bonus ex genere, vel bonus ex objecto. Sed quando est ex omnibus circumstantiis quæ dictantur a recta ratione, dicitur bonus formaliter et complete, licet non sit gratuitus.

Secundo dico, quomodo Angelus potest habere bonum actum? Secundo modo non potest, quia non potest pœnitere fructuose. Sed difficultas est de tertia bonitate. Primo igitur dico quod potest habere bonum actum moraliter ex genere. Sed an possit habere bonum complete, hoc est, quantum ad omnes circumstantias debitas, dubium est. Tamen secundum opinionem superius positam *, quæ ponit quod Angelus non remanet continue in peccato in actu elicito deformi, sed tantum habitualiter, et actu in reatu, dico tunc quod Angelus malus potest habere bonum *velle* ex genere, ut diligere se, et ultra actum bonum complete et formaliter, secun- 28. Potest Angelus malus habere bonum actum ex objecto. Damnatum posse habere actum bonum moralem, etiam ex circumstantiis.

* Supra n. 22. et 23.

dum omnes circumstantias, quas recta ratio dictat. Illud patet auctoritate Augustini superius allegata, *si homo aversus a Deo potest, igitur et Angelus*; sed homo peccator existens, ex naturalibus potest habere perfecte actum bonum moraliter, quantum ad omnes circumstantias, quas dictat recta ratio; igitur et Angelus potest.

Probatur primo.

Secundo. Intellectus non potest errare circa principia.

Item, per rationem, ille actus perfecte bonus moraliter non excedit facultatem naturæ; igitur cum naturalia permaneant in Angelis integra, possunt talem actum elicere. Primum assumptum patet, quia ratione naturali potest concludi, homini posse inesse actum perfectum moraliter, nam Philosophi hoc concludebant, solum utentes ratione naturali.

Tertio.

Ad idem, non potest esse intellectus ita excæcatus, quod erret circa prima principia practica, quia ipsa sunt nota, notis terminis; igitur evidens est unio terminorum notis terminis; igitur non potest esse intellectus hominis ita excæcatus, quin visa habitudine evidenti ad conclusionem, quæ potest demonstrative sequi, sibi assentiat. Nam quæcumque possunt deduci demonstrative, ita evidenter videntur visis principiis clarere, quod non potest intellectus dubitare, quia, ut dicit Philosophus, quod *Syllogismus perfectus non eget aliquo extrinseco ad hoc quod appareat intellectus*; igitur sive Angelus cognoscat conclusionem per discursum, sive non, potest videre conclusionem cum omnibus circumstantiis necessario requisitis, nam ex fine non posset demonstrari quod tot circumstantiæ requiruntur, nisi posset demonstrari quod istæ sunt necessario requisitæ.

29. Quarto sic: Angelus ex puris naturalibus potest diligere Deum super omnia, sicut declarabitur posterius, ubi fiet de hoc sermo *, ita quod licet esset creatus in puris naturalibus, adhuc teneretur diligere Deum ultra omnia. Igitur naturalis inclinatio potest Angelum ad hoc inclinare, ut diligat Deum ultra omnia, quia nullum accidens adveniens naturæ potest magis inclinare naturam ad aliud, quam totum pondus naturæ ad illud, ad quod natura inclinat; igitur si obstinatio in Angelis tantum est per hoc quod permanet in actu malo habitualiter, potest in aliis Angelus habere actum bonum complete moraliter.

Quarto. * 3. d. 27. Angelus in puris naturalibus potest amare Deum super omnia.

Vel sustinendo aliam opinionem superius positam, quam credo veriorem, scilicet quod obstinatus permanet in actu malo elicito, ita actualiter, sicut si nunc eliceretur primo, tunc oportet dicere quod illa permanentia non sit causa intrinseca, quia nec habitus, nec quodcumque intrinsecum posset voluntatem ad hoc necessitare, quia modus causæ secundæ non potest determinare causam primam. Et tunc oportet dicere quod Deus influit ad substantiam actus, et inordinatio est a voluntate in se, secundum illud superius allegatum *, ad quemcumque terminum creatura rationalis pervenerit, illic perpetuo manebit. Et tunc sicut Deus conservat actum elicitum bonum in bono, in quo invenit ipsum, ita conservat sub-

* Sup. n. 17. Dæmon non potest habere actum complete bonum moraliter circa quodlibet objectum.

stantiam actus in malo, et deformitas est a se. Et secundum hanc vitam sequitur quod Angelus non potest habere actum perfecte bonum moraliter circa quodcumque objectum, quia ex quo habet actum malum circa illud objectum, respectu cujus remanet in actu deformi elicito continue, non potest habere actum contrarium circa idem.

30. Non potest dæmon cessare a quibusdam actibus. Et quod secunda opinio sit probabilior prima, videtur mihi, quia aliter non posset poni quod aliquid esset contristans effective Angelum continue, quia ex apprehensione ignis non actu contristaretur, nisi quod habet *nolle* respectu ejus ; et si non remaneat in actu elicito deformi continue a causa extrinseca, posset dimittere *nolle* illius objecti noliti, et tunc actu non contristaretur. Et oporteret dicere quod Deus immediate causat tristitiam sine nolitione præcedente, vel quod Deus conservat nolitionem quantum ad substantiam actus, et utroque modo est necessitas ab extrinseco. Et quia nolitio non oritur, nisi ex volitione alterius, credo quod continue remanet in multis actibus elicitis, Deo agente ad substantiam actus, ita quod continue amat se immoderate, et continue vult sibi beatitudinem immoderate, et continue habet nolitionem duplicem, ideo continue habet actu tristitiam, eo quod sic determinetur ab igne localiter definitive, et quod continue determinatur ejus intellectus in consideratione ipsius, ita quod non potest dimittere *nolle*, propter causam extrinsecam, puta Deum. De hoc 4. d. 46. q. 4.

31. Objectio prima. Dicunt aliqui, si substantia actus non est in ejus potestate, igitur non remanet actu in peccato, quia dicere aliquem peccare, quia fecit quod non potuit non facere, vel quia non fecit, quod facere non potuit, extrema dementia est ; igitur non esset actus malus, nisi esset in potestate facientis.

Secunda. Item, sequeretur quod secundum illud quod Deus esset causa peccati, quia necessitat eam ad substantiam actus, qui est deformis, et forte non aliter est voluntas nostra causa peccati nunc, nisi sicut ponitur tunc voluntas Angeli, quia voluntas nostra non agit, nisi Deus agat ad substantiam actus, et voluntas non videtur agere nisi ad deformitatem actus, et tunc vel ille actus non erit demeritorius, vel si deformitas est plenarie in potestate sua, posset desistere a deformitate.

Ad hoc secundum dicetur posterius loco suo *. * Infr. d. 44. 32.

32. Ad primum horum dico, quod extrema dementia esset dicere aliquem peccare, vel agere demeritorie, quia fecit quod non potuit non facere ; tamen dicere aliquem peccare in actu deformi elicito, licet non posset non elicere pro tunc, non est plana dementia, quia in illo actu continuat Deus voluntatem, in quo invenit eam in termino.

Anima quomodo redditur obstinata et per quos actus ? Vide 4. d. 46. q. 4. art. 3. Dices, in quo actu est anima obstinata ? Non videtur quod in aliquo actu, quem gessit in corpore, qui sit totius, quia adhuc non est in termino, nec postquam

separata est, quia non potest demereri. Posset dici quod in instanti mortis, quamvis nondum est anima separata a corpore localiter, quia tunc primo in instanti istud est initium motus ejus a corpore ; igitur adhuc non movebitur a corpore, sed in isto instanti primo est non informans.

33. Angelus malus quomodo non potest habere bonum velle. Sustinendo igitur secundam opinionem de permanentia Angeli in actu elicito, dico quod non possit habere bonum *velle* complete respectu illius objecti, respectu cujus habet contrarium *velle*, tamen circa aliud objectum potest bene velle. Si igitur ille actus malus, quo amat se, est ita intensus, quod non patitur secum alium actum perfectum nisi ordinatum ad ipsum, tunc oportet dicere, quantum est ad actum disparatum, quod potest perfecte habere alium ab isto intensissimo. Vel si dicatur quod nunc habet plura *velle* diversa simul, potest habere bonum actum ex genere, et forte potest habere bonum complete. Vel si ponatur quod potest habere alia *velle* imperfecte non ordinata ad illud unum intensissimum, ista erunt nunc alia *velle* negative, et non contrarie, hoc est, non respectu hujus objecti, nec considerando istum actum, nec objectum. Sic etiam credo quod diaboli minores non ita imperfecte stant intensissime in actu malo, sicut diaboli majores, ita quod possunt habere aliqualem actum bonum ex genere, sicut damnatus potest habere naturalem pietatem de aliquo misero, ita potest habere moralem ex genere, non quod ultra ordinetur ad malum finem, sed stando negative in non considerando malum finem, cui formaliter adhæret.

Varii modi dicendi de obstinatione damnatorum, et ejus potentia ad bonum.

34. Ad argum. 3. quæst. Ad primum principale, dicitur quod credere est bonus actus, sed quia postea non bene utuntur, ideo depravatur. Sed illud non valet, quia posterius nunquam depravat prius ; igitur actus in se erit bonus, si sit prior malo ; igitur prior actus non potest depravari. Ideo dico quod Dæmones habent actum intellectus, hoc est, credunt cum assensu voluntatis, et secundum unam opinionem, ille actus posset esse bonus moraliter secundum omnes circumstantias. Sed unde dicitur actus bonus moraliter, quando aliquis vult credere illud, cui assentitur per rationem naturalem, quia iste actus non est in specie moris, nec in genere, sed tantum bonus naturaliter ; Angeli igitur damnati quamquam videant Deum esse trinum et unum, et hoc credant, non tamen sic credunt, sicut nos, quia ad nullum utilitatem eorum credunt.

Actus ex se bonus non potest postea depravari.

Ad secundum.* Ad aliud, dico quod ratio est bona contra opinionem superius *Supra n. 5. positam, quæ ponit quod intellectus est præcisus motor voluntatis, neque tamen est intellectus impeditivus voluntatis, ita quod potentia sit impossibilis, nam sicut principia speculabilia sunt nota ex terminis, ita et operabilia, ideo non potest dissentire, quin Deus diligendus sit super omnia. Et licet eum sic diligeret malus Angelus, adhuc non esset ille actus bonus completive, nisi tantum

moraliter. Unde forte diabolus novit Christum incarnatum, et quando vidit eum pendentem in cruce, et hoc credidit, sed ad nullam utilitatem, quia non credidit in eum finem, quem debuit, sed simul credidit et oderat.



DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angelus possit assumere corpus ?

Alens. 2. *part. quæst.* 34. *membro* 2. *et* 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 51. *art.* 2. *et hic quæst.* 1. *art.* 3. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 2. Richard. 2. Gabr. *quæst.* 1. *art.* 2. Ægid. *quæst.* 2. *art.* 2. *q* Vasq. 1. *part. disp.* 184. *et duabus sequentibus*. Scotus *in Oxon. hic quæst. unica.*

1. [A]rgumentum primum negativum. Circa hanc distinctionem quæritur primo : *Utrum Angelus posset assumere corpus, in quo exercere posset opera vitæ ?* Quod non. Illud vel esset corpus cœleste elementare, vel mixtum. Non cœleste, tum quia illud non est divisibile et portabile ab Angelo a loco in locum, nec ipsum est susceptivum talium qualitatum et aliorum accidentium, quæ apparent nobis inesse corporibus, per quæ Angeli exercent opera vitæ. Nec est corpus elementare, propter idem, cum corpus elementare, manens tale, non sit susceptivum coloris, nec locationis, quæ aliquando apparent in corporibus assumptis ab Angelis. Nec est corpus mixtum, quia non posset Angelus formare mixtum perfectum, imo nec tota creatura, nisi per certa media, nec statim dissolvere ; nunc autem subito apparent talia corpora, et subito desinunt.

Item, si potest assumere corpus, igitur ibi erit specialis unio ; sed hoc non potest esse, nisi vel propter informationem, vel hypostatice, vel sicut motor. Non primo modo, quia tunc ex isto corpore et Angelo fieret vere unum ; nec hypostatice, quia vel nullum corpus sic potest assumere, vel saltem de facto nullum sic assumit, ut omnes concordant ; igitur non unitur nisi ut motor ; sed non propter hoc assumit sic corpus, quia est motor ejus ; sic enim Angelus movens cœlum assumeret sibi cœlum. Secundum.

Item, opera vitæ non sunt nisi unius entis ; sed ex Angelo nihil fit unum ; igitur nulla opera vitæ exercet per corpus. Tertium.

Oppositum, *Genes.* 18. Et de Angelo Tobiæ, et de Angelis resurrectionis, quando apparebant multa corpora Sanctorum.

SCHOLIUM I.

Explicat primo quale corpus assumit Angelus, docens non esse elementare, quia hoc est incapax accidentium, quæ in assumptis apparent ; sed mixtum, vel prius formatum per naturam, vel per ipsum Angelum applicantem activa passivis, imperfecta quadam mixtione primo conflatum. Secundo, assumere corpus, esse Angelum se eidem unire per modum motoris, ut suas actiones ibi expleat. Quæ de corpore Regis a Dæmone per annum gestato, ea habet Cæsarius lib. 12. miracul. cap. 3. et alia similia refert ex vita S. Patritii Hibernorum Apostoli.

2. Ad quæstionem dico tria: Primo, quale est illud corpus. Secundo, quare assumit Angelus ipsum. Tertio, quæ opera vitæ sunt ipsius. De primo dico quod ista assumptio est temporalis, hoc est, a tempore ad tempus, donec cesset illud signum, vel ministerium, quare assumit, et tunc desinit illud corpus esse ut plurimum. Sed corpus illud est corruptibile ; igitur illud corpus assumptum non est cœleste, neque est elementare, quia forte Deus non posset causare colorem in elemento manente tali, nec alias qualitates, quæ nobis apparent in illo corpore ; igitur est corpus mixtum. Sed illud mixtum vel est prius formatum per naturam, vel tunc primo. Si prius formatum per naturam, bene possunt boni Angeli et mali, si permittantur, talia corpora assumere, sicut accidebat de quodam Rege *, qui portabatur per annum a diabolo, et credebatur a populo, quod viveret. Sed non omnia corpora, quæ apparent, sunt talia, quia tota natura creata non posset facere quod mixtum perfectum subito imperceptibiliter desineret esse. Si igitur tale corpus non sit prius formatum, sed tunc primo, non potest esse mixtum perfectum, ut corpus hominis, vel bovis, quia tota natura creata non posset ita cito formare mixtum perfectum, imo oportet quod faciat processum per formas intermedias. Licet enim ranæ, et talia imperfecta possint formari, sicut fecerunt Magi in Ægypto per Dæmones applicantes activa passivis in tali approximatione ad cœlum, ubi bene noverunt quod subito generarentur veræ ranæ, tamen non posset sic generare unum corpus hominis vel bovis.

Corpus ab Angelis assumptum quale sit.

* Vide Delrium de mag. disq. l. 2. q. 28. fect. 1.

Quidam Rex portabatur per annum a diabolo.

Ranæ, quæ magi Ægypti fecerunt an erant veræ ?

Secundo sic, sicut natura servat processum determinatum in generatione, ita et in corruptione, primo corrumpendo mixtum animatum in cadaver, deinde resolvendo humiditates et partes meliores. Sed aliquando apparent talia corpora, et subito disparent ; igitur sunt mixta imperfecta similia illis, quæ sunt perfecta, sicut impressiones in aere, antequam generentur mixta, et sic in eis est figura, et color, et sicut statim possunt formari ex nube, ita statim possunt dissolvi in nubem. 3.

Secundum principale declaro, scilicet quod illa assumptio est tantum unio motoris ad mobile, sed illa sola non sufficit ; prius enim natura intelligitur præsentia definitiva ipsius Angeli ad ipsum corpus quam unio, ut motor mobili, et illa est prima assumptio. Unde licet simul duratione sit Angelus ibi definitive, et moveat corpus, tamen prius natura est ibi definitive, quia, sicut arguebatur in una opinione superius recitata *, quia Deus ubique operatur, ideo ubique est. Si non intelligitur per *esse ubique* nisi esse ubique per operationem, infertur idem ex eodem, nec probatur immensitas Dei per hoc ; igitur prius natura est Angelus præsentialiter secundum essentiam definitive, sicut anima potest esse in corpore per informationem, et ut motor, et forte in instanti separationis est ibi ut motor tantum, ita quod sic potest movere

Quomo[do] sit Angel[us] in corpor[e]

* Sup. d. q. 2. nu[m]. 2.

corpus, et in isto instanti mortis non est ita per informationem.

SCHOLIUM II.

Primum dictum, Angelus potest movere corpus organice, et non organice, et anima unita tantum potest primum in Oxon. 4. dist. 10. quæst. 7. Secundum, non potest exercere operationes sensitivas, quia sunt compositi primo, vel per formam. Tertium, neque actus vegetativæ eadem ratione, unde non videt, neque audit, sed intellectione ita se gerit, ac si videret et audiret. Quartum, non nutritur, sed comedit, et majoratur, et quomodo ? Quintum, non generat, sed per incubum et succubum nascitur proles. D. Thom. et D. Bonavent. hîc Augustin. 15. civit. 25.

4. Quæ opera vitæ Angelus in corpore exerceat.

Tertium principale declaro, quæ opera vitæ potest Angelus per illud corpus exercere. Primo dico quod potest movere secundum actus progressivos, unde localiter potest movere, corpus enim mixtum obedit Angelo ad motum, et ad *ubi*, quia omnia corpora quantumcumque imperfecta habent effective aliquod *ubi* in virtute activa, quia grave si esset extra locum suum, virtute activa haberet *ubi* suum naturale effective ; igitur multo fortius Angelus potest movere corpus effective ad *ubi*. Ex hoc sequitur quod in eo potest poni eadem potentia, quia utitur anima movendo corpus organice, cum est in corpore ; et non organice, cum est extra corpus, quia non movet unam partem mediante alia, quia una est magis disposita, et tunc potest movere quamlibet æque primo, et totum, quia quælibet est æque in potestate sua, et sic potest Angelus ; sed non necessario sic sicut anima cum conjungitur, quia potest Angelus movere corpus assumptum organice, et non organice. Ideo nunc in nobis est tantum potentia progressiva, quæ post reunionem non erit tantum progressiva, sed indifferenter sic vel aliter.

Angelus potest movere corpus organice, et non organice.

De actibus potentiæ sensitivæ dico universaliter, quod nullum actum sensitivæ potentiæ potest Angelus per tale corpus exercere, quia talis actus est per se et primo compositi, ut patet 2. *de Anima*, *text.* 14. *et* 64. *de Sensu et sensato*, *et de Somno et vigilia* ; ideo nihil est ibi susceptivum actuum sensitivorum.

Angelus in corpore non exercet actus vitæ.

De actibus potentiæ vegetativæ, dico quod nullus est ibi vere, quia vel quilibet est totius primo ex anima et corpore, vel totius per animam, vel formæ mixti, hoc est, per formam totius, quæ est forma compositi ex anima et corpore. Et verius credo quod quilibet talis actus sit totius primo, quam totius per animam. Sed sive sic, sive sic, manifestum est quod nullus actus talis ibi vere potest haberi.

Actus vegetativæ est totius primo.

Quomodo igitur salvabuntur apparentiæ ? Dico quod quando Angelus movet tale corpus, sicut videtur per organa sensuum, potest cognoscere singularia, quæ homines cognoscunt per sensum, et sic facit actus sequentes, ac si haberet cognitiones per sensus, cum tamen sic non cognoscat singularia, sed per intellectum suum sub ratione singulari, quia nihil potest ibi poni, quin in repræsentando abstrahat ab existentia rei. Ideo cum per intellectum suum cognoscit singularia, movet linguam in isto corpore, et genas, et alia instrumenta, attrahendo aerem et verberando, et causat voces, et per imperium voluntatis movet

membra organice, ac si haberet verum corpus vivum.

5. *Corpus assumptum non nutritur.* Sed apparet quod ista corpora nutriantur, et aliquando minuuntur, et aliquando digerunt. Dico quod nulla est ibi nutritio, quia nihil nutritur nisi vivum, unde caro animata nutritur, neque est ibi conversio in naturam illius corporis. Sed in nobis in comedendo primo fit divisio cibi, postea in ventrem trahitur, et ita est vera comestio; ideo concedo quod Angelus potest per istud corpus cibum sumere, et postea in ventrem attrahere, et tunc post per convenientia media adhibita exhalare illud per fumos, ita quod non fit ibi conversio.

Comestio Christi post resurrectionem an nutrivit. Dices secundum hoc quod quum Christus comedit cum discipulis, non ostendit eis verum signum quod fuit homo, quia non veri corporis comestio potest esse. Dico quod multa signa fecit, et licet unum non sufficeret, multa possent, et priusquam dicerem quod ibi fuit aliqua fictio, dicerem quod non est contra naturam corporis gloriosi, quod vere convertat cibum in sui naturam, unde non posset pati postea, potest tamen bene agere; et sicut ego converto cibum in carnem meam, et fit caro viva, sic si corpus gloriosum convertat cibum in naturam suam, est ibi aggeneratio carnis gloriosæ. Sed non habet necessitatem sic convertendi corpus gloriosum, quia nihil deperditur. Et sic posset Christus vere fuisse nutritus, et auctus ad debitam quantitatem, esto quod exisset de utero Virginis gloriosus.

Sed quæritur, quomodo potest esse augmentatio in isto corpore ex nube? Dico quod non est ibi vera augmentatio, sed potest esse ibi juxtapositio, non solum sicut aliquid ponitur juxta aliud extra ipsum; sed potest esse majoratio in animatis, et diminutio per juxtapositionem intra, convertendo aliquid intra in naturam similem, sicut ponitur majoratio, ubi est vera augmentatio per conversionem intrinsecam in illis porositatibus, ut dicetur *quarto hujus* *. *d.11.q.

6. *Angeli quomodo generant.* De generatione vero dico, quod generare proprie non potest esse nisi compositi animati; sed motum localem potuerunt isti mali Angeli adhibere, et tunc si poterant conservare semen tempore debito, modo debito potuerunt applicare activa passivis, sicut dictum est *, quod fecerunt, sicut succubi et incubi, quia boni Angeli non intromittunt se de talibus fœditatibus. *Supr.n..

Ad argum. 1. Ad primum principale, dico quod illud corpus potest esse mixtum perfectum, si prius fiat a natura, vel mixtum imperfectum, si statim fiat per actionem naturæ, et Angeli tantum applicant activa passivis.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod aliter est Angelus unitus, quam sicut motor, quia præsentialiter per essentiam definitive, et quando movet corpus aliqua actione movet se cum corpore, et alia actione ipsum corpus, quod posset movere corpus locatum, licet non esset cum corpore definitive per essentiam, et licet quiesceret corpus, et iste cum isto, semper esset assumptio, quamdiu vellet esse ibi sic cum corpore. *Angelus non potest facere corpora viva.*

Ad tertium. Ad aliud, patet quod non potest facere vera opera vitæ, sed quædam communia viventibus et non viventibus.

DISTINCTIO IX.

DE ORDINIBUS ANGELORUM

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus superior possit illuminare inferiorem ?

Alens. I. *part. quæst.* 38. *membro* 3. D. Thomas *quæst.* 106. *art.* 4. D. Bonavent. 2. *disp.* 10. *art.* 2. *quæst.* 2. Richardus *hic art.* I. *quæst.* I. Occham 2. *quæst.* 20. Capreol. *dist.* 10. *quæst.* 2. *art.* I. Vasq. I. *p. disp.* 216. 217. Scotus *in Oxon. hic quæst.* I. *et* 8. *Metaph. quæst.* 3.

1. Argum. primum. Circa nonam distinctionem quæritur primo : *Utrum Angelus superior possit illuminare inferiorem* ? Quod non, quia si sic, vel hoc esset causando lumen, aut intendendo lumen ; non primo modo, quia hoc esset creare lumen ; Angelus vero nihil creare potest secundum Damascenum, *cap.* 17. neque potest lumen intendere, quia per Philosophum 2. *Ethicorum, cap.* 2. ab eisdem generatur habitus et intenditur.

Secundum. Item, illuminatio est mutatio ab opposito in oppositum ; igitur Angelus illuminatus mutabitur a tenebra in lucem ; sed in Angelo nulla est tenebra ; igitur, etc.

Tertium. Item, majus lumen exterminat minus lumen, sicut patet de lumine Solis respectu stellarum, quæ non videntur lucente Sole ; igitur sic lumen superioris Angeli exterminat lumen inferioris ; igitur magis obfuscat Angelum inferiorem quam illuminet.

Oppositum, Damascenus lib. 2. 17. cap. *Illi, qui aliis supereminent, aliis lumen tradunt.* Ad idem est Dionysius 8. cap. Hierarch. cœlestis, *inferiores illuminantur, purgantur et perficiuntur.* Contra.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus possit loqui Angelo ?

Alens 2. *part. quæst.* 27. *membr.* I. D. Thom. I. *part. quæst.* 107. *art.* 3. D. Bonavent. *hic d.* 10. *art.* 3. *quæst.* I. *et* 2. Richard. *art.* I. *quæst.* I. Gabr. *quæst.* 2 Occham *quodl.* I. *quæst.* 7. Henr. *quodl.* 5. *quæst.* 14. *quodl.* 2. *quæst.* 8. Vasq. I. *part. disp.* 211. Scotus *in Oxon. hic.*

Quod non. Nihil intimius est Angelo quam sua essentia ; sed istam intelligit Angelus, etsi alius sibi non loquatur ; igitur et quamcumque intellectionem, vel cogitationem ; et locutio non ponitur, nisi ut alius Angelus per hoc habeat notitiam ejus, quod aliter non pateret ; igitur, etc. 2. Argumentum primum negativum.

Item, locutio non fit nisi per exterius signum in nobis ; sed in Angelis nihil est, quod debeat sibi esse notius quam intellectio, et non requiritur exterius signum ad hoc quod ipsa sit nota alteri, quia exterius non est sibi ratio agendi. Secundum.

Item, si sic, igitur posset fieri locutio Angelo distanti ; consequens est falsum, quia actio ab extremo in extremum est per medium ; medium interceptionis est essentiale, esto Tertium.

quod sint hic in aere; corporale non est susceptivum accidentis spiritualis, etiam esto quod reciperet, non posset ulterius agere in spiritum.

* Lib. 2. c. 17. Contra.

Oppositum, Damascenus ubi supra *, *sive tradunt sibi intelligentias, sive locutiones*, etc. Item I. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.*

SCHOLIUM I.

Quod Angeli inter se loquantur, patet ex Scriptura, Zach. 2. Apocal. 7. sed difficile valde est explicare, quomodo. Prima sententia est, unum Angelum loqui alteri, per hoc quod vult suam conceptionem alteri esse notam, nihil causando in eo. Refutatur quoque fortibus et claris rationibus.

Opinio S. Thomæ. Duplex obstaculum ne videatur noster conceptus.

3. Ad istam secundam quæstionem dicitur primo, quod unus Angelus loquitur alteri propter hoc, quod conceptum suum per voluntatem suam ordinat ad alteram, ut sibi manifestetur. Modus autem ponendi ex responsione ipsius ad primum argumentum ibidem est talis. Nam duplex est obstaculum in nobis, quo clauditur interior conceptus mentis; nam uno obstaculo clauditur mentis conceptus unius hominis ab altero per corporis grossitiem, et ideo cum per voluntatem vult manifestare alteri conceptum suum, oportet aliquod signum adhibere. Aliud obstaculum est cum ipsa voluntate clauditur mentis conceptus, qui conceptus mentis potest interius retinere, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc, conceptum unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus secundum illud I. Cor. 2. *Quæ sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est*; et illud obstaculum est commune nobis et Angelis; unde per solam voluntatem homo claudit, et aperit vocem suam.

Angelus in nihilo mutatus non plus audit unquam antea.

Contra hoc quod dicitur primo, quod concipere in ordine ad alterum, sive ordinare per voluntatem conceptum ad alterum, est loqui alteri. Quæro enim an per talem ordinem conceptus ad alterum causetur aliquid in altero Angelo, cui loquitur, aut nihil? ergo Angelus, cui loquitur, non magis audit nunc quam prius, si aliquid causatur; ergo non est ibi tantum ordinatio conceptus mentis ad alterum, sed aliqua actio per quam causatur aliquid in alio Angelo; sed magis dicit oppositum, ut patet ibidem, et in articulo præcedente de illuminatione Angelorum.

Dicetur forte quod pro tanto potest loqui, non quia causet aliquid in alio Angelo, sed quia aufert obstaculum prohibens ne cogitaret suum conceptum, quia est ita voluntas sua, et illud aufertur per hoc quod voluntas ordinat suum conceptum alteri. 4.

Angelus naturaliter potest intelligere cogitationes alterius.

Contra, omne intelligibile in actu præsens intellectui perfecto non dependenti a phantasmate, et sibi proportionatum potest ab eo intelligi (et additur, quod non dependeat a phantasmate, quia intellectus noster pro statu isto non intelligit aliquid nisi secundum comparationem ad phantasmata, quantumcumque sibi præsens); sed conceptus in uno Angelo quantumcumque claudatur per voluntatem, est intelligibile in actu, et proportionatum intellectui alterius Angeli; ergo ab illo potest cognosci, quamvis non sic per talem ordinem, vel ordinationem aperiatur.

5. Item, quod dicitur quod voluntas est obstaculum claudens conceptum ne videatur ab alio Angelo, hoc nihil est; nam cum essentia unius Angeli sit intimior sibi, quam sua intellectio, eadem ratione Angelus per voluntatem suam posset occultare essentiam suam ne intelligat ab alio Angelo, quod falsum est.

...on potest occultare ...eri essentiam suam.

Item, non subest imperio voluntatis creatæ actio agentis naturalis approximati passo, sicut quod ignis non calefaciat lignum, non subest imperio voluntatis creatæ. Sed intellectio in Angelo est naturaliter intelligibilis, et motiva intellectus alterius Angeli; igitur non potest voluntas unius Angeli occultare ne intelligatur ab alio Angelo conceptus suus.

...ctio causæ natura... non potest imperari a voluntate creato.

Item, si voluntas unius Angeli potest claudere conceptum suum ne cognoscatur ab alio Angelo perfectiori, poterit eadem ratione occultare conceptum suum ne cognoscatur a proprio intellectu, quod falsum est. Contra probatur, quia minus potest voluntas impedire ne intellectus perfectior, et magis dispositus videatur ab intelligibili sibi præsente, quam impedire intellectum imperfectiorem, et qui non est ita dispositus, ut moveatur ab illo intelligibili; sed intellectus superioris Angeli est perfectior quam intellectus illius sic occultantis, et etiam magis dispositus, ut patiatur ab illo intelligibili, quia intellectus perfecte intelligens aliquod objectum non potest perfecte simul intelligere intellectionem illius oppositi, quia non intelligit intellectionem, nisi per actum reflexum, et per consequens non intelligit perfecte istam intellectionem dum est, quia tunc haberet simul duos actus intelligendi perfectos; sed alius Angelus potest illam intelligere perfecte actu recto intelligendi.

Angelus perfectior melius videt cogitationem inferioris, quam ipse.

Item, non minus est occultabilis actus voluntatis quam actus intellectus, imo magis; sed actus voluntatis non potest claudi, sive occultari intellectui alterius Angeli; ergo nec actus intellectus. Probo minorem, si claudat voluntas actum, vel volitionem, aut per se ipsam, aut per aliam volitionem? Non per se ipsam, quia ipsa posita in *esse* est multiplicata sui, et motiva potentiæ sibi proportionatæ, quia et hoc est de ratione minus perfectorum; ergo per aliam volitionem. Et de ista quæro, si occultatur, vel non? Si sic, ergo per aliam. Et de illa iterum quæro, et sic in infinitum; ergo est devenire ad unam, quæ est manifesta, et per consequens conceptus vel intellectio non potest esse occultus per volitionem.

Actus voluntatis an sit occultabilis alteri Angelo.

Ad aliud vero, quod adducitur pro confirmatione illius opinionis, cum *nemo novit quæ sunt hominis, etc*, dicendum quod hoc intelligitur de corde hominis, per quod intelligitur voluntas, juxta illud: *Fili, præbe mihi cor tuum*, id est, amorem, qui est actus voluntatis, et istum actum voluntatis dicitur solus Deus posse, non quia non sit intelligibilis ab intellectu alterius Angeli. Unde non potest unus Angelus claudere suam volitionem, quia sit intelligibilis ab alio; sed ideo dicitur solus Deus cognoscere volitiones, quia non coagit in volitionibus cognoscendis ut unus Angelus agat in intellectum alterius, et hoc juste, 6.

Respondetur ad verba Pauli. Prov. 28.

Quare non possunt videri volitiones æque ac intellectiones.

quia volitiones ordinantur ad punitionem et præmiationem, quæ soli Deo conveniunt, secundum illud: Rom. 12. *mihi vindicta, et ego retribuam.* Et ideo cognitionem illam sibi reservavit, quia sibi convenit primaria potestas et judiciaria; sed illa ratio non ita concludit de intellectionibus, sicut de volitionibus, quia non sunt ita ordinatæ ad præmium et pœnam. Unde non sunt meritoriæ, nisi ut cadunt sub actu voluntatis, et inquantum imperantur a voluntate.

SCHOLIUM II.

Henricus ait primo, Angelum intelligere omnes quidditates per unum habitum, de quo supra dist. 3. quæst. 2. et in Oxon. 1. dist. 3. quæst. 6 Docet etiam eodem conceptu singularia cognosci, sed requiri sciri respectus illius conceptus ad singularia, et hac ratione possunt aliqua singularia sciri, et alia ignorari. Quando ergo Angelus vult loqui aliis, format in se conceptum vagum (ut cum dicimus, Petrus est homo magnus, rufus, senex, etc. quia non possumus eum determinate significare) et alii intuentes talem conceptum audiunt, quasi legerent in libro. Vide rem fusius explicatam in Oxon. hîc num. 5. Refutatur clare et convenienter hæc imaginatio sex rationibus, de quo in Oxon. hîc quæst. 2. a num. 10. ubi quatuor articuli Henrici circa hoc fuse rejiciuntur.

7. Opinio Henrici. Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus sic loquitur alteri de singularibus, quorum notitiam habet per habitum suum, quod non potest distincte exprimere istum conceptum determinatum, quem habet penes se in illo habitu, sed exprimit conceptum vagum. Unde format alium conceptum de vago singulari, et istum formaliter, ut sit signum determinati singularis. Et tunc alius Angelus concipit istum conceptum, ut est in intellectu alterius, et legunt ibi quasi in libro, et tunc conformat sibi consimilem conceptum.

Et si quæratur, quare non potest videre conceptum determinati in alio Angelo? Dicitur quod quia idem actus est universalis, et singularis, ut in universali, et ut in se, et ideo invariatus est in isto habitu, et ideo non potest distincte videre in isto conceptu istud singulare. Sicut si unus esset intellectus in omnibus hominibus, intellectus quando abstrahit ab aliquo phantasmate illius intellectus, non habet novum actum, sed antiquum; ideo ille conceptus invariatus non sufficit, nisi ponatur vagum.

Singulare determinatum est perfectius intelligibile quam vagum. Contra illud, quod ibi ita bene possit videre determinatum sicut vagum, probo, quia quando sunt duo intelligibilia proportionata intellectui immateriali, simpliciter perfectius intelligibile potest esse intelligibile, et esse prius intelligibile simpliciter. Sed ille conceptus singularis determinati, et singularis vagi, sunt proportionata intelligibilia intellectui Angelico, et conceptus singularis determinati est perfectius intelligibile; igitur intellectus alterius Angeli prius potest ipsum intelligere.

Item, ille Doctor improbat species in intellectu Angeli, quia tunc posset esse ratio videndi alterius Angeli, quia dicit quod alius Angelus posset videre illud, cujus illa species esset ratio videndi; igitur sic ratio hujus singularis determinati erit ratio videndi alterius Angeli, sicut illius in quo est, vel ratio sua non valet. 8.

Ratio universalis non re- Item, cum dicit quod non potest ita videre per conceptum singularis

[p]ræsentat [si]ngularia.

determinati, sicut vagi, quia non est ibi novus actus, sed universalis invariatus; quæro, aut ratio ista necessitate naturali movet intellectum approximatum ad quodlibet, ad quod potest movere, vel quia est determinata aliqualiter a voluntate, ad hoc quod determinate moveat ad unum. Si primo modo, igitur necessitate naturali movet ad omnia, ut ad notitiam in habitu in singulari, ut in universali et in se. Si secundo modo, tunc sequitur quod prima notitia singularis, ut singularis, sit a voluntate, quod est falsum.

9. [Q]uomodo causatur [s]cientia in nobis per auditionem.

Item, hîc ponuntur plura sine necessitate. Secundo, essent duo conceptus ejusdem singularis simul. Nec valet simile, quod adducit Doctor, qualiter causatur scientia in nobis per auditionem, quia non sic causatur in nobis scientia per auditionem, quod auditio causet ipsam directe, quia æqualiter fieret auditio a bruto; sed tunc intellectus cognoscit, cujus ista vox audibilis est signum, et tunc intellectus apprehendit et comparat vocem ad istud cui imponitur, et bene novit cujus est signum, et intellectus agens tunc agit abstrahendo, et causatur conceptus in intellectu, et deinde causatur habitus scientialis in nobis.

Item, per istum modum ponendi non videtur quod unus Angelus possit loqui uni, et non alteri, quia postquam ille conceptus particularis vagi est causatus, quilibet posset ibi legere æqualiter sicut unus.

Item, sicut arguitur contra priorem opinionem: Per actionem illius intellectus formantis conceptum de vago, nihil est causatum circa alium intellectum; igitur non plus intelligit alius intellectus, quam prius fecit per istum conceptum vagum.

SCHOLIUM III.

Vera sententia, unum Angelum loqui alteri producendo in eo conceptum ejus de quo vult loqui. Hæc difficilis valde est, sed nihil hîc reperire est, quod non sit difficile. Probatur hæc sententia, quia potens aliquid in se, potest idem facere in quocumque ejusdem rationis approximato. Hanc fuse et pulcherrime explicat et roborat. Habet aliam rationem in Oxon. hîc num. 19. essentia unius Angeli potest partialiter efficere intuitionem in suo et alio intellectu, ibidem 2. d. 3. quæst. 8. et in Reportat quæst. 3. ergo memoria fœcunda unius poterit abstractivam notitiam facere totaliter in suo et alieno intellectu.

Dico igitur ad quæstionem quod videnda sunt quatuor. Primo, quod Angelus potest loqui alteri Angelo. Secundo, qualiter loquitur Angelo? Tertio, quæ auditio est locutio? Quarto, quis ordo auditionis et visionis? De primo, Angelus potest causare immediate in alio Angelo notitiam illius, quod vult sibi exprimere, et hoc est loqui sibi, quia in nobis locutio fit per signa ad hoc quod manifestetur conceptio alteri, quam volumus sibi exprimere; sed Angelus perfectius potest notitiam causare in alio Angelo, quam si per signa sibi exprimeret; igitur perfectius potest sibi loqui. Primum assumptum patet, quia quod est in actu perfecto ad causandum notitiam alicujus objecti in passo proportionato, potest illam notitiam immediate causare, si habeat passum proportionatum approximatum; sed Angelus est in actu perfecto ad causandum notitiam objecti in intellectu, et intellectus alterius Angeli est passum sibi proportionatum; igitur si est debite approximatum, poterit 10.

Quid est loqui ?

Angelum posse causare notitiam in alio.

notitiam causare. Major est plana. Probo primam partem minoris, scilicet quod Angelus est in actu perfecto ad causandum notitiam objecti in alio Angelo, quia unus Angelus habet memoriam perfectam, hujusmodi vero est parens, et agit ex necessitate naturæ, sicut in divinis Pater naturali necessitate producit Filium, ita quod memoria paterna perfecta est sufficiens respectu actualis notitiæ. Est etiam sufficiens respectu habitualis notitiæ, sicut species sensibilis potest gignere notitiam suam in sensu sine corpore sensibili, si conservaretur a Deo, ut si lumen conservaretur non existente Sole, posset causare notitiam in visu; igitur species intelligibilis existens in memoria (intelligibile cujus est, sive sit, sive non) potest gignere notitiam sui intellectu, quæ est habitualis cognitio; igitur habitus, vel species in memoria potest causare notitiam habitualem. Patet igitur prima pars minoris, quod Angelus sit in actu perfecto ad causandum notitiam in alio.

11. Secundam partem minoris probo, scilicet quod intellectus Angeli sit passum proportionatum, quia licet aliqua potentia operativa, quæ non potest habere operationem ab aliquo creato alio a se, sicut voluntas propter ejus libertatem non potest velle nisi a Deo, et a se, tamen a nulla potentia tollitur, quin possit passive recipere ab alio creato, sicut a se, si istud aliud sit æque activum, et proportionabile sicut ipsummet; sed memoria alterius Angeli, seu talis intellectus, est in potentia receptiva notitiæ actualis æqualiter ab alio sicut a se, et memoria perfecta superioris Angeli est potentia activa naturalis, et ita activa, vel magis quam propria memoria perfecta, et ipsa potentia receptiva est uniformiter passiva a se, et ab alio æque activo; igitur est passum proportionatum respectu alterius Angeli.

Intellectus unius Angeli potest pati ab alio.

Dicunt, sicut potentia operativa, ut voluntas, non potest habere operationem ab aliquo creato alio a se; sic nec potentia, quæ est activa, proprie potest agere in extrinsecum, neque recipere actionem nisi a se, ut habetur 9. *Metaphysic.* Sed *intelligere* est operatio immanens sicut *velle;* igitur potentia, cujus est illa actio, nec potest agere in extrinsecum, nec recipere ab extrinseco.

Item, memoria perfecta Angeli habet propriam potentiam intellectus, seu memoriam pro passo adæquato; igitur non potest agere in intellectum alterius.

Item, tunc sequitur quod memoria in uno homine possit causare immediate intellectionem in alio homine, sicut et in intellectu suo, cum sint potentiæ operativæ ejusdem rationis.

Ad primum horum dico, quod potentia activa, ut distinguitur contra passivam, et ut activa distinguitur contra factivam, æquivoce accipitur, quia actio, ut distinguitur contra passivum, accidit quod sit activum in se, vel in aliud, quia habens formam perfecte in virtute sua activa potest agere in quodlibet passum dispositum; et ideo memoria perfecta Angeli æqualiter potest agere in intellectum alterius hominis, nisi propter phantasmata ad quæ terminatur. Nunc autem nulla est potentia activa, quin quantum 12.

Omnis causa activa, quantum est de se est factiva

est de se, sit factiva, licet non e contra; ignis enim tantum est factivus, non enim potest causare formaliter calorem in se. Sed intellectus Angeli potest esse factivus, causando notitiam in alio, et activus causando intellectionem in intellectu proprio.

[Q]uomodo [m]emoria [ha]bet pro[pri]um in[te]llectum [pr]o passo [ad]æquate. Ad aliud, dico quod memoria perfecta Angeli habet proprium intellectum pro passo suo adæquato intensive, quia tantum potest recipere intensive, sicut aliud causare, sed non extensive; sicut ignis potest habere hoc calefactibile adæquatum intensive, quia tantum potest recipere de calore, quantum iste ignis potest causare calorem in hoc factibili, sicut in alio æque disposito. Patet igitur primum principale, quod unus Angelus potest causare notitiam alicujus objecti actualiter, et habitualiter in alio Angelo.

Ad tertium, respondetur quod memoria unius hominis non sit activa in intellectum alterius hominis, hoc non est ex ratione potentiarum, quia hoc poterit in patria, sed est ex ordine potentiarum in statu isto, in quo intellectus non patitur nisi a phantamaste, et ita est sua possibilitas arctata ad phantamasta.

SCHOLIUM IV.

Explicat quomodo loquens causat actum sine specie, et e contra, et quando actum simul cum specie, de quo in Oxon. hîc a num. 20.

13. [Q]uomodo [A]ngelus [An]gelo lo[q]uatur ? Secundum principale est, qualiter Angelus loquatur Angelo ? Dico quod aliquando causat actum cum specie; aliquando actum sine specie; aliquando speciem sine actu. Primum patet, quia quod est receptivum a quolibet habente perfecte actu primo causatum in virtute, potest ipsum recipere; sed Angelus est receptivus speciei et actus quandoque simul, et alius sufficienter causans; igitur, etc.

Similiter Angelus potest causare actum sine specie, quia possibile est Angelum communicare conceptum alteri, cujus notitiam habet habitualiter, cum prius habuit speciem, quia in nobis videmus quod actus potest causari novus sine specie nova; igitur et in Angelis. Et sic credo quod communiter loquuntur, quia communes locutiones sunt de existentia rerum, quæ contingens est, quia complexio in qua est unio contingentium ad invicem, non est nota ex speciebus terminorum, quia est oppositum in adjecto, quod sit contingens, et tamen nota ex notitia terminorum; igitur causat assensum sine nova specie. Communius loquuntur Angeli communicando conceptus.

Etiam potest causare speciem sine actu, quia inferior Angelus non potest impedire superiorem ab actu suo; igitur si superior stet in actu suo, qui est incompossibilis actui, quem vellet causare inferior per suam locutionem, non retrahit ipsum ab illo actu; potest tamen causare speciem, quia species causata non retrahit ipsum a tali actu. Unde sicut existens in forti imaginatione bene recipit speciem albi delati coram oculis, et actum non recipit tunc, tamen postea potest rememorare; sic si Angelus prius non habeat speciem istius actus, inferior causat speciem in superiori sine actu. Si prius habeat speciem, nihil causat; sed si causat speciem, postea potest advertere, sicut accidit in distractis; igitur, etc. 14.

Potest Angelus causare speciem solam in alio.

Item, possibile est inferiorem et superiorem simul loqui eidem Angelo ; igitur a superiori causatur actualis locutio ; igitur actus per inferiorem, esto quod sit in actu contrario, solum causatur species, si prius eam non habeat. Dices, igitur erit homo sine auditione. Respondetur quod potest esse, sicut in distractis habitualis locutio, et non auditio ; si autem est actualis locutio, est auditio.

SCHOLIUM V.

Ex quatuor modis intelligendi tenet illam intellectionem esse auditionem, quæ causatur a loquente, et recipitur in audiente. Unde locutio subest voluntati loquentis, sicut intellectio, de quo in Oxon. 2. dist. 42. Explicat quomodo intellectio prius causatur a loquente quam locutio.

15\. Quatuor modi intelligendi rem.

Tertium principale est, quæ auditio est locutio, et quæ non, vel quæ intellectio ? Dico quod quatuor modis posset poni intellectio, vel quod sit visio in verbo, vel intuitive in genere proprio, vel in habitu, vel intuendo speciem in alio, et nulla istarum intellectionum est auditio, nec propria locutio, quia in speculo non est actualis intellectio, neque in objecto relucente in speculo ; igitur si intellectus audit, oportet quod immediate intellectus alterius agat, ut causa intellectionis actualis, ita quod intellectus ille qui audit, non est causa intellectionis activæ, sed alius intellectus, quem ille audit. Et est differentia in certitudine, quia major certitudo est quando causatur a se, quam quando causatur ab alio, quia non est major certitudo, quando aliquid auditur ab alio, quam sit credulitas ipsius dicentis. Sed certior est visio propria, sicut magis certus sum, cum video hominem in Ecclesia, quam si alius hoc mihi dicat, quia ibi non plus certitudinis habeo, quam sit credulitas mea ad dicentem esse verum. Unde isto modo disputavit Michael cum diabolo de Moysi corpore, non quod auditio quam causabat diabolus, causavit assensum Michaelis, sed dissensit Michael, et causavit oppositum actum in intellectu diaboli, sive ista disputatio fuit facta in corpore, sive non, non indigebant tamen corpore, imo magis corpus impediret conceptionem unius et alterius mutuo manifestari ; non igitur quælibet locutio causat assensum, sed visionem, ut videatur quæ sit conceptio loquentis.

Quomo disputa diabol cum M chaele Epist. J dæ v.

Præterea, hoc posset esse, quod auditio sequeretur visionem, et posset esse e contra, et possent esse simul. Unde si visionem necessario sequeretur auditio, videretur non pertinere ad libertatem, quia non pertinet ad libertatem agere necessitate naturali. Sed credo quod in Angelis visio præcedit auditionem, quamquam alius Angelus ei posset loqui, quia, ut sequitur, potest causare ex libertate, ita quod illa impressio est quædam excitatio, ita quod Angelus loquens alteri excitat eum ad visionem alicujus objecti. 16.

Visio p cedit cutione

Quartum principale patet ex his, scilicet quis sit ordo auditionis in uno, et visionis in alio. Prius enim causatur visio in vidente, quam locutio in loquente, ita quod auditio sequitur visionem non sicut effectus causam suam, sed sunt sicut duo effectus ordinati, quorum unus est

Ordo ditionis visionis Ange

immediatior causæ, ut visio, ita quod memoria loquens est causa utriusque, et prius natura causat visionem quam auditionem. In potestate enim loquentis est auditio illius, quia intellectio sua est prima, et potest agere in hoc, et non in illud, quia quod habet in potestate sua, ut coagat, ad hoc vel ad illud, in potestate sua erit habere se determinate ad intellectionem unius Angeli vel alterius, quia causat primo intelligentiam in isto, quem vult intelligere conceptionem suam ; et sic patet quod potest loqui uni, et non alteri. Deus enim coagit secundum influentiam generalem, cum Angelus loquitur uni, quem vult videre, et non coagit respectu alterius.

uomodo Angelus otest loqui uni, et n alteri.

17. Ad primum principale, cum dicitur quod nulla intellectio est intimior Angelo quam essentia, quæ tamen patet sine locutione. Dico quod non propter hoc fit locutio, quin aliter non pateret illa intellectio, sed quia aliter non excitaretur, nisi prima causaretur intellectio, et tunc appetit illud cognoscere perfecte. Et ideo non frustra est illa locutio, neque esset frustra, licet naturaliter posset hoc cognoscere, quia multoties aliquis loquitur alteri de illo, quod alius bene novit, si adverteret, et forte nisi excitaretur, non consideraret, et ideo excitat eum ad attentionem. Multa enim quis posset nosse si attenderet, quæ dimittit, quia nec excitatur, nec ipsemet curat attendere. Præter hoc Deus non coagit ad hoc, quod cognoscat volitionem alterius, nisi voluntas alterius velit alium nosse.

d argum, 2. quæst. ocutio fit æpe de otis audienti.

Ad aliud, dico quod potest loqui per aliquod extrinsecum, non quod illud extrinsecum sit ratio agendi, sed tanquam requisitum, sicut est de omni actione creata extrinseca.

d secundum.

Ad aliud de distantia patebit alibi *.

* In Oxon. hic n. 16.

SCHOLIUM VI.

Illuminationem Angeli putat esse locutionem, non omnem, sed eam qua excitatur illuminatus, ut videat aliqua in Verbo, ad quæ antea non attendebat. Ponit alios varios dicendi modos circa hoc.

Ad primam quæstionem dicitur quod illuminatio est quædam locutio de vero perfectivo intellectus, et Angelus potest loqui de eo quod novit secundario, non secundum de notis in Verbo, quia prima notitia rerum est in Verbo, secunda est de vero revelato ; et de tali loquitur generaliter Angelus aliis Angelis. 18.

Opinio S. Thomæ.

Vel aliter dicitur, quod melius credo, quod non omnis locutio de vero revelato perfectivo in *esse* vero, est illuminatio, quia Angelus non illuminat alium nisi dispositive. Sic primo causat intellectionem in alio, excitando ipsum, ut videat hoc, quod ipse videt in Verbo, vel in intellectu suo, et tunc cum videt hoc imperfecte, desiderat hoc videre in Verbo perfecte, et tunc videt istud ibi perfecte ; et sic Angelus non illuminat alium principaliter, sed solum dispositive et excitative, non sanando oculum sicut aliqui ponunt, vel amovendo indispositionem. Nulla enim est indispositio in Angelo ad cognoscendum quodcumque cognoscibile, nisi vocetur indis-

Quomodo Angelus illuminat.

positio non desiderare videre in Verbo, et hoc est extensive.

19. Alia opinio. Aliter ponit unus Doctor superius nominatus, quod tam ex parte intellectus, quam ex parte objecti est aliquid requisitum, cum Angelus superior illuminat inferiorem. Primo ex parte intellectus requiritur lumen confortans ipsum intellectum, et tunc potest melius videre. Secundo ex parte objecti, illud quod Angelus superior apprehendit universaliter particulat et dividit tradendo inferiori. Exemplum ad hoc, et auctoritas ; exemplum sicut magister, quod apprehendit universaliter particulat et dividit tradendo discipulis, sic Angelus superior inferiori. Ad hoc Dionysius de cœlesti Hierarchia, cap. 10. *Unaquæque mentium dividit et multiplicat uniformem intelligentiam sibi datam.*

Contra, illa nunquam accidit confortatio solum per juxtapositionem ; igitur si confortetur intellectus, oportet quod illud lumen causatum a superiori causet aliquid in inferiori ; si non causat aliquid, non plus confortatur tunc quam prius.

Præterea, cum dicit quod magister particulat discipulo, causando particularia in alio, vel in se, non potest sic Intelligentia superior causare particularia in se, quia hoc esset causare opposito modo suæ cognitioni, quia sua cognitio naturalis est universalior ; neque causat particularia in alio, dividendo universale in particularia, sed in hoc quod particulat illud multis aliis. Et cum dicit Dionysius, *unaquæque mentium dividit*, etc. non intelligit quod capiat hoc confuse Intelligentia superior ex parte objecti, quia capit hoc per rationem unam in universali ; igitur non magis particulat istud in se, dando aliis, quam prius fuit, sed dividit multis Angelis inferioribus, et tradit eis. Et esto quod divideret, melius posset poni, sicut prius dixit, quod excitat eum, ut videat hoc in Verbo.

20. Opinio 3. Alia opinio est, quod quadrupliciter convenit illuminare. Vel sicut Sol illuminat medium, causando lumen totaliter, vel sicut candela, vel aperiendo fenestram, vel sanando oculum. Primo modo Deus illuminat qnemlibet Angelum. Secundo modo est illuminatio secundum *quid*. Sed tertio modo et quarto convenit illuminatio, ut dicit Glossa super illud Psalmi : *Da mihi intellectum, Domine, etc.* Tamen videtur mihi melius dictum ut prius, quod Angelus superior illuminat inferiorem dispositive movendo eum ad attentionem, vel amovendo indispositionem, cum actu non desiderat videre in Verbo.

Quatuor modis contingit illuminatio.

21. Ad argum. 1. quæstionis superioris. Ad primum principale, cum dicitur, *aut causat lumen, aut intendit*, dico quod causat, nec tamen creat, quia causare intelligentiam actu in intellectu alterius Angeli, non est creare, sed sic causat Intelligentia superior, movendo aliam ad attentionem.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod illuminatio talis est aliqua mutatio ; igitur prius fuit tenebra, verum est, secundum *quid*, quia etsi habeant notitiam de eo, quod noverunt primario, non tamen habent actualem notitiam de quocumque objecto secundario, a tali privatione secundum *quid*, ad habitum potest bene esse mutatio.

Ad aliud, dico quod nunquam

Ad tertium. Majus lumen non impedit minus, et si potentia quandoque minus non capiat præsente majori. majus lumen impedit minus, quantum est de se. Unde stellæ æqualiter multiplicant speciem ad superficiem terræ in meridie, sicut in alia hora, quia existens in puteo profundo æqualiter videt stellam in meridie, sicut in nocte; igitur tunc multiplicat ad superficiem terræ, quia prius ad medium quam ad extremum. Tamen virtus cognoscitiva impedita est a fortius movente, ne possit percipere debilius movens æqualiter; debilius tamen movet sicut prius, virtus tamen visiva tunc satiatur a lumine Solis, ne possit percipere lumen stellæ æqualiter moventis, ut prius.

QUÆSTIO III.

Utrum Angelus possit loqui Angelo distanti?

Doctores citati *quæst.* 1. *et* 2. et Scotus optime 7. *Phys. q.* 3. ubi Aretinus.

1, Argum. primum. Quod non, 2. *de Anima, text.* 74. Si medium esset vacuum, non posset aliquid videri; hoc non est, nisi quia prius causatur actio in medio quam in extremo; igitur si Angelus loquatur Angelo distanti, prius causat aliquid in medio; consequens est falsum, quia nec potest medium sic alterare, nec medium alteratum notitiam in Angelo causare.

Secundum. Item 7. *Physic. text.* 8. agens est immediatum proximo passo; hoc enim est universale de omni agente.

Tertium. Item, si sic, igitur si alius Angelus esset propinquius, quam ille cui loqueretur, ille posset videre quod aliquid vellet exprimere alteri. Consequens est falsum, quia si malus Angelus esset inter duos bonos, tunc non posset revelare bono, nisi revelaret malo.

Oppositum *Lucæ* 16. de Lazaro et de divite in inferno. Contra.

SCHOLIUM I.

Resolvit Angelum loqui posse distanti, et agens posse agere in distans, nihil agendo in medium, nisi hoc sit ejusdem rationis cum extremo, vel agens habeat plures formas in agendo sibi subordinatas. Probatur primo, quia si Deus, per impossibile, esset in cœlo tantum, agere posset in terra, de quo in Oxon. 1. dist. 37. Secundo, Sol generat mineralia. Tertio, agens naturale non tantum agit in superficiem, cui tantum congruum est, sed in partes passi distantes. Quarto, cum video colorem in superficie, non causatur visio in medio.

Dico ad quæstionem, quod Angelus potest loqui Angelo distanti localiter, eo modo quo potest esse in loco, quia si illa corpora distent, cum quibus Angeli sunt definitive, tunc Angeli distant localiter suo modo, sicut anima unius hominis ab anima alterius distat localiter. Potest etiam Angelus alteri distanti loqui immediate, nihil causando in medio rationis ejusdem, vel alterius, quia actio extremi in extremum non coexigit prius actionem in medio, nisi actio in medium sit aliquo modo prior. Sed in locutione Angelorum nullo modo dependet actio in extremum ab actione in medium, quia hoc non posset esse, nisi duobus modis, vel quia medium est susceptivum ejusdem rationis cum extremo, sicut accidit in illuminatione, quod prius illuminatur pars propinqua quam remota, et ideo præexigitur illa actio in medium prius quam in extremum. Vel secundo modo, quando medium est susceptivum alterius actionis, cujus 2. Quare actio in distans petit actionem in medium.

principium est in agente, ut accidit de Sole generante vermem in terra, non prius generat vermem in aere, sed causat aliam actionem in aere. Neutro modo convenit in proposito, nam medium non est susceptivum locutionis, nec etiam est susceptivum alterius actionis, cujus principium sit in Angelo loquente, quia Angelus non habet in virtute sua activa, nisi motum localem, et nullus talis requiritur in medio ad hoc quod Angelus loquatur Angelo distanti.

3. Item, Angelus inferior potest se intuitive cognoscere; igitur Angelus superior potest eumdem inferiorem intuitive cognoscere, quia cognitio, quæ æque perfecte sic competit inferiori, non est impossibilis superiori; sed non requiritur actio in medium ad hoc, quod Angelus superior intuitive cognoscat inferiorem distantem ab eo; igitur potest esse actio immediata in aliquod distans.

Si Deus in cœlo tantum esset, adhuc posset agere in terra.

Modus ponendi ille declaratur: Primo, si per impossibile Deus non esset ubique per essentiam, sed tantum in cœlo, ut æstimant laici, adhuc posset creare animam in terra, quia adhuc esset omnipotens. Probatum est prius *, et certum est quod in creando animam in terra, non est necesse quod aliquid esset in medio, neque secundum dispositionem, neque ut coagens sibi in creando.

* I. d. 37. et in Rep. d. 2. quæst. 2,

Sol agit in distans, agens in medium.

Aliud exemplum: Sol agit generando in terram aliquod mixtum vel immixtum; igitur immediate agit in distans, quia nihil substantiale causat in medio, nec potest aliquod accidens inducere formam substantialem in virtute illius, ut probatum est prius *, quia inducens in instanti inductionis est æque perfectum cum forma inducta; igitur sicut Sol agens per medium utitur medio pro non medio, hoc est, agit in distans immediate, ac si non esset medium interceptum, sic Angelus in locutione potest uti medio pro non medio.

* d. 1. q. num. 4

Agens naturale sec. per agit in dictum

Item, agens naturale non solum causat effectum in superficie passi, sed in profundo imo, vel nihil causat in superficie, vel non solum ibi, et non est præsens mathematice, nisi superficiei passi; igitur agit immediate in distans, saltem per aliquod medium, esto tamen quod non sit in medio, nisi aere intercepto; igitur agens majoris virtutis potest agere in magis distans immediate.

Item, cum video colorem in superficie, non causatur visio in medio, tunc enim medium formaliter videret; igitur color distans est immediatum activum in oculum, ut oculus est passivum ad visionem, et non conjungitur sibi mathematice. Probatur hoc, prius recipit pars organi propinquior visibili, quam potentia visiva; et tamen nunquam conjungitur visibile, quod videtur, potentiæ visivæ secundum contactum mathematicum; ideo dico quod in corporibus activis ad invicem, et passivis, ut plurimum concurrit contactus mathematicus secundum superficies. Vel si sit per medium, hoc erit causando prius in eo actionem ejusdem, vel alterius, tamen aliquando potest agens esse præsens distanti localiter secundum potentiam, non quod potentia separetur a substantia sua, sed quia est præsens secundum terminum potentiæ, qui est effectus suus, et effectus po- 4.

Visibile non jungitur visui secundum tactum mathematicum.

test causari in aliquo distanti, cum agens est potens, sicut si esset ibi præsens secundum contactum. Et sic potest Angelus loqui Angelo distanti, ita quod secundum terminum potentiæ, quia sic causabit in eo effectum, ac si non distaret localiter.

5. Ad primum principale, dico quod
Ad argum. 1. non potest esse visio, si medium sit vacuum, non ex hoc quod prius causetur visio in medio, sed quia medium est receptivum alterius rationis, et si non esset causandum nisi visio, nihil causaretur in medio.

Ad aliud, dictum est quod oportet agens esse præsens passo in corporibus, et ubi est actio ejusdem rationis, vel alterius in medio, priusquam in extremo. Ad secundum.

Ad aliud, dico quod Angelus potest loqui distantiori, et non propinquiori, quia utitur lingua pro non lingua, et medio pro non medio. Unde memoria est principium intellectionis vel auditionis, secundum applicationem voluntatis, Deo coagente, secundum influentiam generalem respectu illius, cui dirigitur locutio, non alterius. Ad tertium.



DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus possit moveri localiter motu continuo?

Alens. 2. *part. quæst.* 33. *membro* 2. *et* 3. D. Bonavent. 1. *d.* 17. 2. *part. art.* 2. *quæst*. 1. Richard. *art.* 3. *quæst.* 1. D. Thomas 1. *part. quæst.* 53. *art.* 1. Vasq. 1. *part. disp.* 144. Scotus *in Oxon. dist.* 2. *quæst.* 9. et multi ibi citati, *et tribus quæstionibus sequentibus agit de motu Angeli.*

1. Argum. 1. Quod non. Motus est actus entis in potentia, et entis imperfecti, 3. Physic. cap. 1. *Angelus neque est in potentia, neque imperfectus.*

Secundum. Item, secundum Philosophum, 6. *Physic. cap.* 10. indivisibile non potest moveri, quia dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*; et *in fine* 6. ibidem probat hoc per alias rationes; sed Angelus est indivisibilis.

Tertium. Item, motus est continuus; igitur Angelus non movetur continue. Antecedens patet, quia successivi nihil est actu, nisi indivisibile, quia si sic, aliqua pars divisibilis esset tota simul, quod est contra rationem successivi; aut igitur isto cedente succedit aliquid, vel nihil; si nihil, igitur desinit successivum esse; si aliquid, illud erit indivisibile, quia semper successivum est uniformiter; igitur semper est secundum indivisibile sui.

Quartum. Item, non moveri successive provenit, vel ex resistentia mobilis ad motorem, vel medii ad mobile; in motu Angeli neutra resistentia est, et sic arguit Philosophus, quod sicut vacui ad plenum nulla est proportio, sic corporis ad spiritum nulla proportio.

Oppositum innuit Damascenus lib. 2. cap. 13. *Angeli missi in terram non manent in cælo.* Contra.

SCHOLIUM I.

Angelum posse se movere, etiam continue, probat ratione clara, et Scriptura testatur Angelos se movisse, ut patet de Angelo Tobiæ. De omnibus huc spectantibus nihil desideratur in Oxon. 2. dist. 2. quæst. 9. et tribus quæstionibus sequentibus.

Dico ad quæstionem, quod Angelus potest moveri continue et successive, eo modo quo est in loco. 2.
Non enim requirit superficiem actu circumdantem, sed solum est in loco, quia est præsens per essentiam definitive corpori locanti, existenti in loco circumscriptive, et non est in loco solum per operationem. Imo licet esset ibi spiritus dormiens, vel omnino non operans, nihilominus diceretur in loco definitive. Angelus non est in loco per operationem.

Quod sic posset moveri ab uno *ubi* ad aliud, probo, quia quidquid est susceptivum multarum formarum ejusdem generis, et non limitatur ad unam tantum aliunde, nec potest habere plura simul, potest moveri ab una forma ad aliam. Angelus potest esse in pluribus *ubi* suo mo-

do, et non limitatur ad unum, nec potest habere plura *ubi* adæquata simul, quia simul est cum toto habente multas partes, quæ sunt in potentia in *ubi*; igitur Angelus potest ab uno *ubi* in aliud moveri.

Quod etiam successive et continue movetur, probatur, quia sicut corpus, cui est præsens, est in loco circumscriptive, et dimittit partem post partem continue, donec fit totaliter extra, sic potest Angelus præsens illi corpori movere se continue, ut uniformiter præsens corpori, et dimittere successive partem post partem illius loci continue; et sicut potest in corpore, ita posset extra, sicut fecit anima Christi, quando descendebat ad inferna. Et frequenter missi sunt Angeli in corporibus, ut patet in sacra Scriptura, et continue movebant se cum corpore, ita quod non moventur per accidens solum ad motum corporis, quia Angelus nihil est illius corporis, sed habet alium locum sibi proprium; et aliquando mittitur sine corpore, sicut patet de Angelo misso Mariæ, et etiam misso Joseph, dicente sibi: *Ne timeas accipere Mariam in conjugem*, et audiens vocem, nihil vidit; et sicut movet se successive in corpore, ita potest extra corpus.

ngelus ovetur ntinue iando-que.

ngelus issus riæ et ph non ibebat rpus.

3. argum. imum.

Ad primum principale, concedo quod Angelus est imperfectus aliqua imperfectione, et in potentia, quia quodlibet ens, quod non habet omne ens eminenter, est aliquo modo imperfectum, dum non potest recipere illud quo caret, et ideo accidentia, quæ nullius sunt susceptiva, sunt maxime imperfecta. Et sic concedo quod quoddam bonum est Angelo movere secundum *ubi*, nec propter hoc oportet, quod *ubi* sit perfectius sua substantia, quia intellectio sua est imperfectior quam essentia, et tamen est sibi aliqua perfectio.

eliquo-lo im-fecti?

Ad aliud, esto quod indivisibile non possit moveri per se, quod tamen non assero, hoc solum est verum, si est indivisibile in se, et magnitudini comparatur, ut indivisibile; tamen potest aliquando illud quod est indivisibile secundum se, comparari magnitudini ut divisibile, et tunc nihil prohibet ipsum posse moveri. Sic Angelus est in toto corpore divisibili, quod movetur, et ideo, ut divisibile comparatur magnitudini super quam movetur.

Ad secundum.

Indivisibili an possit moveri, 2. d. 2. q. 9. num. 26.

Dicunt, quid si esset in puncto tantum, et non præsens toti corpori, possetne moveri successive? Dico quod sic, a puncto ad divisibile, et non ad indivisibile immediate, sicut est motus alius ad terminum. Nunc autem rationes Aristotelis si concludant, solum concludunt quod non potest moveri successive, et continue a puncto ad punctum immediate.

SCHOLIUM II.

Ostendit, ut videtur, demonstrative, continuum non componi ex indivisibili. Vide rationes Mathematicas, quibus hoc probat fusius explicatas in Oxon. 2. d. 2. q. 9. a n. 10. et Scholia. ibidem.

Ad aliud dico, quod aliquod successivum est continuum sicut permanens, et tale non componitur ex indivisibilibus. Et probat hoc Aristoteles de successivo ex parte proportionis Geometricæ, quia si componitur ex tribus in- 4.

Ad tertium. Continuum non esse ex indivisibilibus.

divisibilibus, fiat motus in illo, in duplo velocius pertransibit idem spatium immediate; igitur in instanti et dimidio. Et subdit quod ejusdem rationis est de magnitudine, quia sicut duo indivisibilia in magnitudine non possunt facere magis extensum permanens, sic nec duo indivisibilia in tempore possunt facere majus secundum durationem, si unum esset immediate post aliud; et quia major posset esse apparentia, quod sic in tempore quam in magnitudine, igitur probat quod sit simile, ita quod si tempus componitur ex indivisibilibus, et magnitudo super quam est motus, quia detur tempus ex duobus instantibus, *A. B.* et moveatur aliquid super magnitudinem *A. C.* in *D.* punctum, detur illud punctum immobile, quia in primo motu est in *A.* sic illud est in *A*; igitur instanti est in *C.* puncto magnitudinis, super quam movetur in *B.* instanti est in *D.* puncto.

5. Quæro igitur, utrum inter illa puncta in linea, sit medium, vel non? Si non, habeo propositum, quod sicut tempus ex instantibus, sic magnitudo ex punctis. Si est medium inter puncta in linea, igitur prius pervenit ad medium, quam ad extremum; quæro, in qua mensura est in medio? Non in *A*, quia tunc est in primo puncto; neque in *B*, quia tunc est in ultimo puncto; igitur in medio inter hæc; igitur est medium inter *A* et *B*, igitur simile est, tempus componi ex instantibus, et magnitudinem componi ex punctis, ex dictis Philosophi, primo supponendo quod *a puncto in punctum convenit rectam lineam ducere.* Secundo, quod supra centrum convenit circulum majorem et minorem protrahere. Protrahatur igitur a centro communi ad punctum in majori circulo linea recta alia ad punctum immediatum; quæro igitur, an illæ duæ lineæ secant minorem circulum in uno puncto, vel in duobus? Si in duobus, sequitur quod minor circulus erit æqualis majori, quia quæ componuntur ex totis in numero, et æqualibus in quantitate, sunt æqualia. Si secent in eodem puncto, sequuntur duo inconvenientia: Primum est, quod una linea recta terminabitur ex eadem parte ad duo puncta distincta secundum situm, quia tantum erit una usque ad punctum in minori circulo, et tunc una protendetur ad unum punctum in majori circulo, et alia ad alium. Secundo, sequitur quod pars erit æqualis toti, si protrahatur linea perpendicularis, secans lineam in puncto communi minoris circuli, protracta a centro communi ad circumferentiam majoris circuli, illa constituet angulum rectum respectu utriusque lineæ protractæ ad duo puncta in majori circulo.

Hæc fi[...] tractat[...] explicat[...] 2. q. 9 n. 1[...]

Item, sequitur quod non solum sit costa commensurabilis diametro quadrati, sed erit sibi æqualis, quia si describatur quadratum protractum diametro protracto, duco duas lineas a duobus punctis immediatis costæ ad duo puncta immediata costæ oppositæ, istæ secabunt diametrum, aut in duo- 6.

Costa [...] æqual[...] diame[...] quadra[...] continu[...] est ex divisib[...] bus, d. 3. num.

bus punctis immediatis, et tunc non plura essent puncta in diametro quam in costa. Si secent diametrum in duobus punctis intrinsecis, igitur a puncto medio ad costam protrahatur recta linea; ipsa igitur concurrat in puncto cum altera linea laterali; et tunc sequitur parallelas concurrere, quia istæ duæ distabunt in diametro, et concurrent in costa. Et præter hoc sequeretur duas lineas rectas plus distare in medio quam in principio vel fine.

Dices, istæ rationes concludunt de quanto, prout quantum est, non autem de quanto naturali, quin possit componi ex indivisibilibus naturalibus.

(…nto naturali con… it dividi …uantum …ntum.) Contra, quando aliqua passio est nata convenire alicui tantum secundum unam rationem, cuicumque secundum istam rationem æqualiter inest, simpliciter æque inest. Sed non convenit quanto naturali dividi, nisi inquantum quantum; igitur quod sibi sic inest, simpliciter sibi inest.

Quod si dicatur, quod forma minimi prohibet istud, quod componeret ex quantitate quantum, est ex parte quantitatis.

7. (…onveniens alicui inquantum quantum non repugnat ei ut quale.) Contra, si consequentia sunt incompossibilia, igitur et antecedentia. Sed de ratione per se quanti est dividi in semper divisibilia, vel saltem hoc includitur in quanto, ut patet quinto Metaphysicæ capite *de Quanto*. Igitur impossibile est quod aliquid repugnet alicui, inquantum *quale*, et quod conveniat sibi inquantum *quantum*, licet possit bene aliquid convenire alicui inquantum *quantum*; ratio *qualis* non est ratio formalis quare convenit, sicut non potest competere homini videre, nisi inquantum habeat oculos, et tamen repugnet sibi ratione manus, quia tunc dum haberet manum, nunquam posset videre, ideo non repugnat sibi ratione manus videre, sed non ratione manus sibi convenit videre. Sic nec repugnat quanto ratione qua *quale*, dividi in semper divisibilia; tamen *quale* non est ratio istarum passionum, quæ consequuntur quantum ratione quanti. Unde si punctus non facit majorem magnitudinem, neque caro punctalis causat carnem majorem.

Item, Commentator tertio Physicorum, capitulo *de Infinito*, comment. 61. a fine, dicit quod consideratio Naturalis et Metaphysici in hoc conveniunt, quod omni mensura vel linea data, est dare minorem. Sed differentia in hoc est, quod est imaginari cum linea lineam majorem. Sed propositio Naturalis dicens quod omni linea est linea major, falsa est. 8.

Item, Aristoteles *de Sensu et Sensato* quærit an qualitates sensibiles dividantur in infinitum, et innuit solutionem faciendo rationem ad unam partem, quæ non potest solvi, est ratio illa, quantum sensibile non potest dividi in Mathematicum; igitur si est divisibile in semper divisibilia, hoc erit in qualia.

SCHOLIUM III.

Explicat optime quod mediate in tempore succedit instanti, de quo in Oxon. hîc d. 2. q. 9. num. 29. et I. Phys. q. 13. et lib. 6. q. 8.

Item, unde provenit successio motus, an ex parte medii, an vero mobilis, de quo in Oxon. hîc d. 2. q. 9. n. 37.

9. Quid succedit instanti, vide 2. d. 3. num. 29. Dico igitur ad formam rationis, cum dicitur, *nihil est de successivo nisi indivisibile,* falsum est ; tunc enim nullum successivum haberet *esse* ; sed hæc vera est : *Nihil est simul de successivo nisi indivisibile.* Nunc autem *esse* successivi non est esse simul, sed esse in fluxu vel fluere ; ideo dico quod aliquid est successivi, quando non indivisibile. Et cum dicitur, cedente isto indivisibili, aliquid succedit, dico quod aliquid est immediate successivum, non indivisibile.

Quomodo successivum semper habet esse uniforme. Dices, tunc successivum non haberet semper *esse* uniforme, dico quod ly *semper* potest distribuere pro terminis et terminatis indifferenter, vel pro uno istorum tantum. Si primo modo, dico quod non semper habet *esse* uniforme per divisibilia. Si secundo modo, dico quod tempus semper habet *esse* uniforme, quia si ly *semper* tantum distribuit pro instantibus, tunc est intelligendum quod pro quolibet instanti habet *esse* per indivisibile. Si fiat distributio pro terminatis, tunc est sensus, quod in qualibet parte temporis, habet *esse* uniformiter, quia per partem divisibilem. Sic linea ubique habet *esse* uniforme, si ly *ubique* distribuit tantum pro punctis, vel tantum pro lineis. Si pro utrisque, falsa esset, quia tunc in linea nihil esset nisi punctus.

10. Ad aliud, cum dicitur, *non est successio sine resistentia,* dico quod possibilis resistentia est causa possibilis successionis, et actualis, causa actualis, et nunquam necesse est quod sit actualis successio, nisi quando natura causans non potest causare suum effectum in termino, nisi prius causet aliquid in medio. Nunc autem Deus potest movere successive, et potest causare non successive effectum, quem agens naturale necessario causat successive ; unde tota natura creata non posset causare hominem, nisi per media determinata. Dico, quod Angelus habet resistentiam in hoc, quod non potest totum simul causare, quia non potest ponere quod est hîc, in loco distanti, nisi per medium ; ideo omnis resistentia ex hoc est solum, quod agens non potest totum vincere. Nunc autem requiritur resistentia, quam non possit superare movens ex parte mobilis, ad hoc quod sit successio, quia tunc omnino ipsum non moveret, sed talis, quæ non possit superari in indivisibili mensura. Ad qua[...] Quand[o] succes[...] ex res[is]tentia.

QUÆSTIO II.

Utrum omnes Angeli mittantur ?

Alens. 2. *p. q.* 36 *m.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 112. *a.* 2. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 2. Richard. 1. *q.* 1. 2. *et* 3. Ægid. *quæst.* 2. Vasq. 1. *p. disp.* 2[..]. Scot. *hîc quæst. unic.*

Quod sic. Hebr. 1. *Omnes sunt administratorii spiritus,* etc. hoc est, mittuntur. 1. Missio d[u]plex.

Oppositum, Daniel. 7. *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant illi,* etc.

SCHOLIUM.

Superiores Angeli communiter mittuntur ad intra, illuminando alios inferiores, et inferiores regulariter mittuntur ad extra; ad ardua tamen mittuntur superiores ad extra, ut Gabriel ad annuntiandum Incarnationis mysterium, quem ait Gregorius Homil. 34. in Evang. esse summum Angelorum; Archangelum vocant Irenæus, Ambrosius, Augustinus in Oxon. hîc in Schol. citati. Id certum contra D. Thomam citatum, ex superioribus aliquando ad extra mitti, quia Michael missus est, Daniel. 10. et patet ex disceptatione de Moysi corpore ex epist. Judæ.

2. Dico ad quæstionem, quod duplex est missio, ad extra, et ad interiora. Ad extra non regulariter mittuntur omnes; sed missione interiori omnes mittuntur; Deus enim omnes illuminat ordinate, et non videtur quod inferior illuminet superiorem, bene tamen superior inferiorem, et sic mittitur ad intra.

[Omnes Angeli inferiores non noverunt mysterium incarnationis.] Sed mittunturne superiores ad extra? Unus Doctor tenet quod non. Sed videtur mihi quod sic, quia non omnes inferiores noverunt mysterium Incarnationis, ut patet secundum Dionysium *de divinis nominibus cap.* 2. Cum enim dixerunt inferiores, Isai. 63. *Quis est ille, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* ipsi nondum noverunt Incarnationem; igitur de superioribus erant aliqui missi ad Mariam, qui noverant mysterium Incarnationis. Et ex isto patet quod illa opinio est falsa, quæ ponit quod omnes superiores communicant inferioribus omnia quæ noverunt, quia superiores non communicabant inferioribus notitiam incarnationis. [Gabriel fuit ex superioribus Angelis.]

Ad primum horum dico, quod intelligitur de missione interiori vel exteriori, quod omnes sint administratorii spiritus. 3. [Argument. affirmativum.]

Ad aliud, ad oppositum, dico quod non intendit ibi Daniel distinguere ministrantes ab assistentibus, quia idem est dicere *millia millium, et decies centena millia,* et sic de eisdem potest verificari, quod erant ministrantes et assistentes. Vel esto quod ministrantes possunt accipi pro inferioribus, qui mittuntur missione exteriori, et assistentes pro superioribus, quia regulariter mittuntur solum missione interiori. [Ad negativum]



DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus custos aliquid causet in custodito ?

Damasc. *lib.* 2. *c.* 3. Alens. 2. *p. q.* 41. *m.* 1. 2. *et* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 113. *a.* 2. *et hic q.* 1. D. Bonav. 1. *q.* 1. 2. Richard. *a.* 1. *q.* 2. 3. Gabr. *d.* 9. *quæst.* 1. Vasq. 1. *p. disp.* 245. Scot. *in Oxon. hic quæst. unica.*

1. Argument. primum. Circa undecimam distinctionem quæritur primo : *Utrum Angelus deputatus ad custodiam viatoris possit aliquid causare effective in ejus intellectu, vel voluntate ?* Quod sic, nisi sic esset, inutilis esset ; igitur non videtur quod propter aliud sit inutilis, nisi ut causet in eo intellectionem.

Secundum. Item, Angelus potest causare intellectionem in intellectu alterius Angeli ; igitur, et in intellectu hominis. Consequentia patet, quia intellectus hominis est magis potentialis ; igitur magis potest agens perfectum aliquid in eo causare.

Tertium. Item, sensibile potest agere in intellectum, ut patet 3. de Anima : *Phantasma ad intellectum, sicut sensibile ad sensum.* Phantasmata autem non excedunt genus sensibilium ; igitur multo fortius actu intelligibile potest agere in intellectum, quia magis sibi proportionatum ; Angelus vero est actu intelligibilis.

Quartum. Item, Dionysius 4. cœlestis Hierarchiæ : *Revelationes veniunt ad homines per Angelos ;* igitur aliquid causat in intellectu eorum. Et Zachariæ 1. dicitur : *Surge, qui loquebatur in me*, etc.

Oppositum, Augustinus 5. Confessionum, *ubicumque*, etc. *Non est alius Doctor præter te,* et loquitur de Deo. 2. Contra.

Item, quod non possit velle causare in voluntate, probatur, quia voluntas est domina suorum actuum, et pari ratione non potest agere in intellectum, cum intellectus sit liber.

SCHOLIUM I.

Singulos homines habere Angelum custodem, tenent Patres. Ponit Doctor opinionem Avicennæ, quod animæ recipiunt species ab Intelligentiis, sine quibus nihil possunt intelligere. Rejicit refutationem D. Thomæ contra hanc, et adducit propriam satis claram, quia experientia constat, nos exire in actum notitiæ sine nova forma, et aliquando indigere ea. Resolvit non posse Angelum quidquam causare immediate in anima, propter ordinem hujus ad phantasma, sive iste ordo sit ex natura potentiarum, sive propter peccatum, ut velle videtur Augustinus, de quo in Oxon. 1. d. 3. q. 3. num. 25. et 2. d. 3. q. 8. n. 14. Explicat quomodo Angelus potest docere longe perfectius quam homo.

Ad istam quæstionem fuit una opinio Avicennæ 6. *Naturalium cap.* 6. quod Intelligentiæ superiores influunt species intelligibiles in Intelligentias inferiores. Et 9. *Metaphys. c.* 4. ponit Intelligentiam superiorem causam quantum ad *esse*, 3. Opinio 1.

et quantum ad notitiam intelligibilem respectu inferioris; et tandem species intelligibiles sunt influxæ in animam rationalem, quæ est infima in genere Intelligentiarum ab ipsis Intelligentiis superioribus, ita quod cessante actu intelligendi cessat species influxa, et convertendo se iterum ad Intelligentiam, iterum intelligit recipiendo novam speciem.

D Thom. Ista opinio reprobatur ab uno Doctore sic : Si anima sic possit recipere species, et notitiam rerum ab Intelligentiis superioribus, frustra uniretur corpori, quia non unitur forma materiæ nisi propter perfectionem formæ; cum igitur nullam cognitionem, nec perfectionem reciperet anima unita corpori, quam non possit una unita, frustra uniretur.

4. Rejicitur ratio D. Thom. Sed ista ratio non concludit, quia si valeret, æqualiter concluderet quod frustra uniretur corpori post resurrectionem, quia quamcumque cognitionem, seu notitiam potest habere unita corpori, posset habere non unita, vel perfectiorem, quia licet non possit habere cognitionem sensitivam non unita, posset tamen habere cujuslibet objecti notitiam perfectiorem, quia omnem cognitionem intellectualem, quam possit unita. Neque propter hoc unitur frustra forma materiæ, esto quod quamlibet cognitionem possit separatim, quam potest conjuncta, quia bonum partis est propter bonum totius 12. *Metaph. cap. ult.* et illud bonum totius non possit haberi, si non uniretur. Licet igitur nullam perfectionem recipiat anima a corpore, ex hoc quod sibi unitur, non tamen frustra sibi unitur; omnes enim formæ inferiores, quam sit sensitiva, nullam perfectionem recipiunt a materia, nec tamen frustra uniuntur.

Bonum partis propter bonum totius.

Ideo aliter arguo contra opinionem sic : Philosophus *primo Posteriorum, text.* 23. dicit quod deficiente sensu deficit cognitio, quæ deberet haberi per istum sensum; sed hoc esset falsum, si anima nostra ex hoc solo efficeretur sciens et intelligens, quod convertit se ad istam Intelligentiam. Et 2. Physic. text. 6. *dicit quod cæcus natus non potest syllogizare de coloribus, nisi de vocibus*, et *in Metaph.* in proœmio.

Item, existens in potentia accidentali potest exire in actum sine nova forma recepta, non autem existens in potentia essentiali; sed experimur in nobis quod habita cognitione completa rei, multoties, vel post scientiam acquisitam de re, potest homo actualiter considerare absque nova forma recepta; non igitur est in potentia essentiali, ut reducatur in actum per Intelligentiam causantem speciem. Aliquando vero non possumus cognoscere quodcumque objectum, nisi prius recipiamus novam formam per sensus exteriores et interiores usque ad intellectum; igitur tunc sumus in potentia essentiali, et per consequens essemus actualiter ista potentia. 5.

Quid potentia essentialis, et quid accidentalis.

Dicunt, quando quis habet habitum, potest faciliter exire in actum, et ideo non est in potentia essentiali.

Contra, quantumcumque sit dispositum, ut recipiat faciliter for-

mam, si tamen eam non habet, est in potentia essentiali, sicut licet lignum siccum facilius possit comburi quam viride, tamen utrumque est in potentia essentiali ad formam caloris ; igitur si per habitum quemcumque non habeat aliquis formam, quæ est actus primus, est in potentia essentiali ad actum secundum.

Supponendo igitur quod Angeli deputentur ad custodiam viatorum, secundum quod habetur Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris*, etc. de quo agitur hìc in littera. tunc dico ad quæstionem, quod non potest Angelus immediate causare aliquid effective in intellectu viatorum, nec multo fortius in voluntate. Illud patet, non est ex impotentia Angeli, quin possit efficere, sed quia passivum non est receptivum ab Angelo, quia est passivum determinatum, ut tantum a phantasmate, vel objecto naturali, et intellectu agente hominis sit immediate receptivum dum est in via, sive illud sit ex natura potentiarum, et ordine essentiali, vel ratione status lapsi, ut videtur Augustinus innuere 12. *de Trinitate*, *cap.* 14. Ideo quamquam Angelus sit potens ad causandum, tamen quia passivum determinatum est pro statu viæ, ut sit ab alio receptivum, ideo non potest causare immediate intellectionem in intellectu hominis, sicut alterius Angeli, et minus non potest causare volitionem, sicut totalis causa respectu hominis existentis, sequitur quod nullus Angelus potest causare raptum immediate in viatore. Unde bonus Angelus non potest causare verum raptum, nec causat fictum ; malus tamen aliquando videtur causare raptum, et tamen nòn potest facere nisi ad excessivam imaginationem, et tunc communiter potest facere ad intellectionem naturalem, quæ nata est concomitari talem imaginationem, ideo magis debent dici furiæ quam raptus, quæ tantum fiunt ab Angelis. Aliquando tamen Angelus potest juvare dispositive ad hoc, quod homo disponat se ad raptum, sicut accidebat in revelatione Prophetarum, non quod Deus necessario revelaret Prophetis sic abstractis ab impeditivis; patet igitur, primo quod non possunt Angeli.

Angelus nihil potest causare in anima nostra.

Angelus in viatore raptum non causat.

Quomodo Angelus causat raptum fictum.

7. Secundo, videndum quid possunt ? Dico igitur primo quantum ad notitiam intellectualem, quod possunt causare notitiam intellectualem, quam homo posset, et efficacius. Sicut enim homo docet alium, proponendo signa sensibilia nota, quorum sunt signa, et proponendo ordinata, ut complexio sit nota, et deductio tota usque ad conclusionem, sic potest Angelus talia signa efficacius proponere, et ordinatius, ut doctus assentiat complexionibus et deductioni ; et sic potest in ejus intellectu causare notitiam. Homo tamen non faciliter pòtest causare notitiam in alio per signa naturalia, sed tantum signis impositis ; ideo dicitur primo Elenchorum : *Non ferimus ad dispositionem res, sed utimur nominibus tamquam signis pro rebus.* Angelus tamen potest signis naturalibus et signis impositis hominem docere. Potest enim præsentare res per signa naturalia, prius ignorata, et in corpore assumpto potest ipse

Angeli efficacius possunt docere quam homines.

movere linguam, et formare voces etiam in aere, proponendo signa imposita.

8. An citius per signa naturalia, quam per imposita quis docere potest. Sed an possit in minori tempore docere hominem per signa naturalia, vel per signa imposita ad placitum, non video quod faciliter posset, quia quamquam signum naturale mihi proponatur, nisi sit mihi notum cujus est signum, nihil per hoc addisco ; ideo oportet declarare cujus est signum, et multas alias circumstantias, quæ forte non possent fieri in minori tempore, quam hæc possent fieri per signa imposita ad placitum ; patet igitur quid possunt facere quantum ad notitiam intellectualem.

SCHOLIUM II.

Angelus per se non potest causare sensationem, vel phantasma in homine, an possit transferre phantasma cum suo subjecto ; ita ut operari possit in alio, dubium est. Doctor rejicit duas rationes pro parte negativa ; resolvit tamen cum illa parte, quia alias posset Angelus facere cæcum natum habere imaginationem de coloribus, et scientia causaretur in homine sine sensu. Reddit rationem aliam, vel potius suasionem, (quia res est omnino dubia.) Putat etiam non posse Angelum per variam ordinationem phantasmatum causare imaginationem, sed potest ponere et tollere multa impedimenta imaginative.

9. Angelus non potest causare sensationem in homine. Tertio, quid possunt facere quantum ad notitiam sensitivam ? Et primo, quantum ad sensum interiorem ? dico quod non possunt Angeli causare novam sensationem sine novo sensibili. Nunc autem novam formam naturalem non potest Angelus inducere, nisi tantum *ubi*, quia naturalia non obediunt Angelo, nisi quantum ad *ubi*, nec natura corporalis ; ideo non potest causare novam sensationem, nisi faciat sensibile habere novum *ubi*.

An phantasma transferri possit. Tamen dubium est si phantasma sit plus notum in uno homine, an posset illud phantasma causare in alio homine, qui prius nullam habuit sensationem exteriorem de tali. Et arguit unus Doctor quod non posset transferri ab uno homine in alium, ut sit sibi principium operandi, sicut fuit alteri, quia non potest accidens transferri nisi per subjectum, hoc est, nisi simul transferatur subjectum cum accidente ; igitur non potest ista species in phantasmate transferri, nisi iste humor transferatur, in quo existit subjective. Sed subjecto translato ab uno homine in alium, non remanet attingentia, ut fuit in primo homine, quia cum non habet eumdem ordinem ad suam causam, ut ad sensum exteriorem, non potest habere operationem uniformem, sicut prius, sed translato ab uno homine in alium, non habet talem ordinem ad sensum exteriorem in homine secundo, sicut in primo ; igitur non ducit ipsum in cognitionem sensitivam ejusdem rei, sicut in alio homine.

Item, ille secundus homo non 10.
posset per hoc phantasmata operari, quia ipsum non erit aliquid ejus, licet forte transfertur ad ipsum, ut locatum ad locum. Nunc autem non est principium operandi, nisi quando est in illo, quod est receptivum illius sensibilis.

Quædam causa in fieri et facto esse. Istæ rationes non concludunt : Prima non valet, quia duplex est causa, una in *fieri* et *facto esse*, sicut corpus luminosum respectu luminis ; ideo subtracta causa, non habet effectus eumdem ordinem ad causam quem

prius, et ideo nec eamdem virtutem operandi. Alia est causa, quæ tantum est causa in *fieri*, et non in *facto esse*, et ipsa subtracta in *fieri*, non habebit effectus *esse* ; ipsa enim subtracta in *facto esse*, bene potest. Nunc autem sensus exterior non est causa phantasmatis, nisi solum in *fieri*, et ideo cum in *facto esse* non habeat ordinem ad sensum exteriorem, potest habere eamdem virtutem operandi.

Secunda ratio non valet, quia undecumque sit forma, quæ est principium operandi, dum ipsa est in susceptivo convenienti, semper potest agere, quando solum est a causa in *fieri*, et non dependet ab ea in *facto esse*. Unde sive causaretur phantasma a proprio sensu exteriori, vel a Deo, vel a quocumque agente, in snsceptivo convenienti æqualiter posset agere.

11. Non potest Angelus transferre phantasma ab uno in alium.

Item, aliter probo conclusionem, quia si Angelus sic posset transferre phantasma, et illud posset uniformiter operari, posset Angelus facere cæcum natum habere unam imaginationem de coloribus, et scientiam naturalem posset aliquis habere deficiente sensu ab initio generationis de ipsis sensibus; ideo credo quod non potest Angelus causare sensationem interiorem, nec exteriorem de prius ignoto, nisi præsentando sibi objectum de novo. Probabilius enim mihi videtur quod Angelus non potest transferre phantasma ab uno homine in alium, et conservare speciem in ista proportione, quam habuit in primo homine, quia vel non potest sic transferre speciem, vel si posset, adhuc non potest facere, quod sit aliquid ejus, vel quod sit ei principium naturale ad operandum, et sicut vult Philosophus 1. *de Cœlo text. c.* 56. Sicut si sanguinem unius transferret ad corpus alterius, conservando qualitates naturales ejus, non esset sanguis naturalis illius, sed solum esset in eo ut in vase, vel in loco alieno. Si essent duo mundi, essent duo centra naturaliter, et si particula terræ unius mundi esset in alio mundo, violentum esset sibi centrum illius mundi, ideo moveretur naturaliter ad centrum proprium. Sicut autem homo est minor mundus, et cor habeat rationem centri, ideo illud phantasma non haberet eamdem dispositionem, vel approximationem ad centrum, ut ad cor, et ideo non eamdem dispositionem haberet, quam habuit in primo homine, quia non eamdem approximationem ad cor, et ideo non duceret in cognitionem quam prius.

Sed de transmutatione in eodem homine, si nunc offeratur unum phantasma, nunc aliud, non eodem ordine, quo causabantur a sensibus exterioribus, dubium est si posset causari diversa notitia sensitiva, quam prius fuit habita per sensus exteriores ? Et ideo dicitur quod sic, quia, ut vult Philosophus *de somniis cap.* 3. cum quis dormit, descendit sanguis plurimus ad primum sensitivum, et tunc movet ad imaginationem alicujus, quod prius non fuit habitum, quia ordinate apparent phantasmata. 12.

Quomodo causantur somnia.

Per aliam et aliam ordinationem specierum, non potest Angelus causare sensatio-

Sed contra illud, si illud primum sensitivum habeat plura phantasmata, igitur vel oportet quod Angelus ordinate tantum ponat speciem unius in una parte organi, et spe-

em in homine. ciem alterius in alia parte, et sic de omnibus; vel quod simul omnes species sint impressæ in totum organum, et tunc ordinate movet unum post aliud. Si primo modo, non videtur quod possit sensitivum ita minutim dividi in mille millia, sicut posset proponere mille millia species ordinate. Si sunt omnes simul, igitur fortius impressum fortius movebit, et tunc movet intellectum mediante imaginatione, et ita potest natura alia ab Angelo movere intellectum et imaginationem, quia cæteris paribus, semper fortius impressum fortius movet; ideo dico quod non potest movere nisi præsentando objectum, tamen dico quod potest amovere omnia illa, quæ possunt impedire, quæ impedimenta possunt amoveri per motum localem. Patet igitur quod in intellectu et voluntate nihil potest immediate causare, et quomodo in sensum, scilicet præsentando objectum.

13. Dicunt, quare non potest intellectus agens Angeli confirmare intellectum agentem hominis, ut possit per lumen magis præsens aliquid abstrahere, quod prius non potuit? Dico quod in nullo potest confirmare illud lumen, nisi aliquid faciat in eo. Sed non plus potest in intellectu agente intendere causando novum gradum, quam possit in intellectum causare, quia hoc esset causare talem gradum, et intellectus agens Angeli tantum potest abstrahere respectu sui possibilis.

Argument. primum. Ad primum principale, dico quod non frustra deputatur Angelus bonus ad custodiam, esto quod nihil posset causare in ejus intellectum, quia non esset tutum stare inter tot adversarios, nisi homo haberet defensorem, ideo secundum Hieronymum; in cap. 18. Metaph. *Utilis est nobis ad tuendum nos a malis circumstantibus.*

Ad aliud, consequentia non valet. 14.
Ad secundum. Unde licet intellectus hominis sit magis potentialis quam Angeli, quia tamen in via non est passivum capax a tali agente, ideo non potest Angelus intellectionem in ejus intellectu causare.

Ad tertium. Ad aliud, patet per idem, tamen aliquod actu intelligibile, ut Deus, potest immediate causare intellectionem in intellectu viatoris, quia est capax a Deo immediate, licet non ab aliquo immateriali creato.

Ad quartum. Ad aliud, dico quod licet revelationes veniant immediate per Angelos ad homines, non tamen sequitur quod possint immediate naturaliter causare intellectionem in eis. Ad illud Zachariæ similiter respondetur.

Ad auctoritatem ad oppositum patet in positione.

Ad aliud, conceditur propositio, quia non potest immediate aliquid creare in intellectu hominis, neque in voluntate.

QUÆSTIO II.

Utrum Angeli possint proficere in cognitione naturali, accipiendo cognitionem a rebus?

Alens. 2. *p. q.* 24. *m.* 2. *et* 3. D. Thom. 1. *p. quæst.* 55. *art.* 2. *et* 2. *in* 2. *d.* 11. *q.* 2. Henric. *quodl.* 5. *q.* 14. Richard. *hîc art.* 5. *q.* 1. Durand. *q.* 6. Gabr. *q.* 2. Occham *q.* 15. Vasq. 1. *p. disp.* 200. Scot. *in Oxon.* 2. *d.* 3. *q.* 11.

Quod non, Auctor de causis pro- 1.

Argument. primum. pos. 9. *Omnis Intelligentia est plena formis.* Sed omne recipiens oportet denudari ab eo quod recipit ; igitur cum Angelus habeat cognitionem omnium, nullius est receptivum de novo.

Secundum. Item Augustinus 12. *Super Genes. ad litteram,* nullum corpus agit in spiritum, quia agens est præstantius passo ; igitur saltem nullius corporis potest recipere speciem de novo.

Tertium. Item Dionysius 7. capit. de Divin. nom. *Angeli non congregant divinam cognitionem ex sensibus ;* igitur non recipiunt de novo species sensibilium.

Quartum. Item, omne agens in extremum, prius agit in medium, quia secundum Richardum 1. *de Trinit.* ordo est in euntibus ab extremo in extremum per medium ; nunc autem Angelus est medium in essendo inter Deum et hominem ; igitur et in cognoscendo, quia eadem principia sunt essendi et cognoscendi, 2. *Metaph. text.* 4. Sed Deus nec cognoscit res per speciem receptam, nec per aliam ab essentia ; homo vero cognoscit per speciem acceptam, et aliam ab essentia ; igitur Angelus per speciem aliam ab essentia, sed non receptam.

Contra. Oppositum : Omne cognoscibile oportet cognosci per similitudinem propriam, quia commune non est perfecta ratio cognoscendi inferius, quia non est includens totam entitatem inferioris ; sed Angelus non habet cognitionem singularium possibilium esse per species concretas, quia tunc haberet species concretas infinitorum ; igitur a rebus potest aliam cognitionem recipere.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Angelum non posse acquirere notitiam a rebus, nec habere intellectum agentem, suadetur quinque argumentis. Refutatur, quia absurdum est denegare Angelo perfectionem, quæ convenit animæ, qualis est acquirere species, et habere intellectum ad eas efficiendas. Rejicit rationes D. Thomæ inferens ex eis inconvenientia. Vide Doct. loco citato a num. 4. Moneo hîc quæstionem istam hinc translatam fuisse ad scriptum Oxoniense.

Dicitur, quod Angelus non potest acquirere cognitionem per species causatas ex sensibilibus, quia si sic, oporteret quod illa species esset abstracta per intellectum agentem ; igitur oporteret quod Angelus haberet intellectum agentem et possibilem ; sed neutrum habet. Probatio, quia intellectus agens non est nisi ubi est intelligibile in potentia ; sed primum objectum intelligibile ab intellectu Angeli non est in potentia, sed in actu, quia propria essentia est primum objectum, neque est sibi intellectus possibilis, quia intellectus possibilis est intelligibilis in potentia, sed intellectus Angeli non, quia per Augustinum 2. et 4. super Genes. *Res prius sunt in actu in cognitione Angeli, quam sint in proprio genere.* 2. Opin. D. Thomæ, Ratio 1.

Item, cœlestia corpora non causantur imperfecta, sed statim habent totam perfectionem suam ; igitur multo fortius Angelus statim habet species concreatas de omnibus, quorum est cognoscitivus. Secunda.

Item, modus intelligendi noster hoc declarat, quia intellectus noster dependet a corpore in essendo ; igitur et in operando ; igitur per oppositum, cum intellectus Angelicus non dependet a corpore in Tertia.

essendo; igitur nec in operando; sed si acciperet cognitionem a rebus corporalibus, dependeret a corpore in operando.

Item, intellectus agens et possibilis non distinguuntur, nisi in comparatione ad phantasmata; igitur ubi non sunt phantasmata, non distinguuntur.

Quarta. Item, imaginabile est medium inter sensibile et intelligibile; sed non potest esse transitus ab extremo in extremum nisi per medium.

D. Thom. 1. p. q. 57. art. 2. Dicit tamen iste Doctor, cujus sunt illæ rationes, quod Angelus habet cognitionem singularium, licet non per species acquisitas a rebus, quia Angelus habet notitiam universalium, et quæ sunt separatim in inferioribus, sunt unitim in superioribus.

Item 3. *Metaph. text.* 15. et 11. *de Anima, text.* 80. vult Philosophus quod inconveniens est, quod Deus non cognoscat litem; cognoscit igitur singularia, quæ talia causat. Modus est iste, res effluunt a Deo in *esse* existentiæ, et in *esse* cognito; igitur effluunt ab eo, quantum ad cognitionem universalem et particularem, et quantum ad materiam et formam, et sic species effluunt in mentem Angeli et quantum ad materiam et formam; igitur utroque modo; cognoscit igitur universale et particulare. Et per istum modum dicitur quod essentia divina est similitudo rei quantum ad *esse* existentiæ, et *esse* cognitum, et est ratio repræsentativa utriusque *esse* in intellectu Angeli.

4. Impugnatur opinio. Contra illa, ex rationibus istis arguo contrarium: Primo, convenio cum eo quod si habet intellectum agentem et possibilem, igitur potest accipere cognitionem a rebus. Consequentiam concedo, et probo antecedens: Primo, quod habet intellectum agentem, quia potentia activa, quæ non est imperfectionis in natura creata, si inest inferiori in natura intellectuali, potest convenire superiori intellectuali; sed anima nostra inferior est Angelo; igitur cum intellectus agens sit potentia activa, quæ non dicit imperfectionem, ipsa potest competere Angelo. Et cum dicit in prima ratione, quod primum intelligibile est actu, et immateriale, dico quod æquivocatur *primum*. Si enim loquitur de primitate perfectionis, falsum est assumptum, cum dicit, non est intellectus agens, nisi ubi primum intelligibile primitate perfectionis est intelligibile in potentia, quia alia multa, quæ sunt intelligibilia in potentia, sunt intelligibilia ab Angelo. Si intelligatur de primitate adæquationis, dico quod nullius potentiæ cognitivæ est primum objectum ens actu, nisi sit tale, quod contineat quodlibet cognoscibile ab ista potentia eminenter, vel ipsum sit commune, sicut coloratum ad omnes colores. Et si intelligatur de ista primitate, falsum est dicere quod essentia Angeli est primum objectum, nec enim continet eminenter et totaliter quodlibet intelligibile ab intellectu Angeli; nec est commune communitate prædicationis ad quodlibet. Unde nullum singulare objectum potest poni adæquatum cuicumque intellectui, nisi essentia divina, quæ est de se adæquatum objectum intellectus divini, non Angelici; igitur primum objec-

Primitas duplex perfectionis et adæquationis.

Essentia Angeli non est primum objectum intellectus ejus.

tum adæquatum in intellectu Angeli est potentia intelligibile; nihil igitur concludit, quod Angelus non habuit intellectum agentem.

5. Non etiam concludit quin habeat intellectum possibilem, quia in omni eo quod recipit formam, oportet ponere potentiam receptivam; sed per ipsummet, Angelus recipit speciem, quia, ut ipse vult in alia quæstione, etsi effectus esset coævus, posset esse a causa; igitur si est concreata, adhuc potest recipere speciem, quæ est alia ab essentia, et est in essentia. Exemplum ad hoc: Si Deus creasset animam plenam formis, adhuc nihilominus haberet intellectum agentem et possibilem; licet enim Deus crearet immediate omnem speciem in anima mea, nihilominus haberem agentem et possibilem, quia non propter hoc auferret unde possem naturaliter acquirere cognitionem rerum, etsi ipse non immediate causasset cognitionem, sicut patet de anima Christi, quæ licet omnia viderit in Verbo ab instanti suæ nativitatis in utero, tamen ipsa habuit intellectum agentem et possibilem; unde potuit in actum de se, si non præveniretur a superiori agente. Similiter de Angelo, præsertim cum sit perfectionis habere potentiam, per quam possit in operationem suam, si non præveniretur ab agente superiore. Nec vult oppositum intelligere Augustinus, sed res in cognitione Angelica, quam habet in Verbo, prior est quam in genere proprio.

Ratio 2. primæ opin. Solvitur.

Similiter cum dicit postea, quod corpora cœlestia sunt producta perfecta, igitur et Angelus, verum est. Sed si forma cœli non esset producta a Deo, tota natura creata non sufficeret ad inducendum ipsam; et ideo si debuit esse, oportuit Deum eam producere, quia ut Deus est administrator Universi, necesse est ipsum eam producere, quæ non posset a tota natura creata causari, si debeat in *esse* produci; igitur pari ratione inquantum res administrat, non est necesse quod producat immediate ista, ad quæ creatura sufficit. Sed possibile est Angelum accipere cognitionem a rebus; igitur potest ille effectus esse in virtute creaturæ; igitur non est necesse Deum istam cognitionem causare, et si debeat esse in natura.

Quare solus Deus effecit formas cœlorum.

Dices, illa cognitio est perfectio Angeli, ideo non potest causari a creatura inferiori. Dico quod ista causalitas principaliter est in Angelo, vel habet perfectionem in Angelo ex parte intellectus agentis, non autem ex parte rei intellectæ vel objecti. 6.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit quod modus intelligendi noster hoc declarat, dico quod æquivocatio est, quia in omni cognitione necessario concurrit objectum, ita quod impossibile est intelligere rem intuitive, nisi res sit præsens intuitive, nisi forte a tali intellectu, qui continet perfecte et eminenter omne objectum. Tale autem non est intellectus Angeli; igitur sic dependet operatio Angeli a corpore, ut cum intelligit corpus, non est sine illo terminante. Non tamen sic, sicut intellectus meus dependet a corpore, in hoc quod est pars totius hominis constituti ex anima et corpore, sed dependet incorporeum a corporeo in operatione, sicut ab objecto circa

Aliter anima, et Angelus dependet a corpore.

quod agit, non autem dependentia tali sine qua non possit esse in se, vel quod ipsum cum alio constituat per se unum.

7. Et cum dicit postea quod intellectus agens et possibilis non distinguitur, nisi in comparatione ad phantasmata, falsum est, quia non solum sic, sed inter se formaliter distinguuntur.

Ad quartum.

Et cum dicit postea, quod *imaginabile est medium inter sensibile et intelligibile*, verum est, in comparatione ad intellectum nostrum; tamen quod est medium minori virtuti potest esse non medium majori virtuti, quia si calidum remissum agit in aliquod calefactibile, forte in decima parte motus durantis per certum tempus, producet gradum decimum, qui erit medium respectu termini producendi. Et alius calor intensus erit potens talem gradum inducere in prima parte motus, et tunc gradus, qui fuit medium minori virtuti, erit non medium majori virtuti; igitur imaginabile vel phantasma potest esse medium respectu nostri intellectus, et non erit medium respectu intellectus Angeli.

Ad quintum.

Phantasma est medium nostro intellectui, non angelico.

Præterea, hoc, ut dictum est prius*, non potest probari quod phantasma sit nobis medium necessarium. Licet enim contingat, ut plurimum abstrahere mediante phantasmate, potest tamen aliquando fieri abstractio a re immediate, non mediante phantasmate. Unde si ratio valeret, si ex parte objecti non esset res intelligibilis, nisi mediante phantasmate, sequitur quod Deus non posset intelligere illa sensibilia, nisi mediante phantasmate. Si autem illa necessitas ordinis sit ex parte potentiarum ordinatarum, igitur cum in Angelo non sit virtus phantastica, illi agenti non erit phantasma medium.

* Hic q. 1. num. 6.

Phantasma non est necessarium intelligenti.

Præterea, hoc non solum potest esse medium mihi, sed extremum, quia immediate possum abstrahere ab imaginabili, esto quod tantum habeat rationem extremi. 8.

Cum postea addit de modo singularis per effluxum a primo quantum ad materiam et formam, et ultra quantum ad universale et singulare, illud non valet secundum ipsummet, quia ipse tenet contra Commentatorem 7. *Metaph.* quod materia pertinet ad *quod quid*, et non ponit quod materia sit individualis; igitur propter hoc, quod res effluit, et secundum formam et materiam, quæ est pars quidditatis, non potest ipse arguere cognitionem singularem.

Præterea, hoc universale non est propria ratio distincte cognoscendi singulare, quia non sufficienter includit totam realitatem singularis, ut declarabitur in materia de individuatione*. Nec valet consequentia sua, si essentia divina est ratio repræsentativa in intellectu Angeli, igitur accidens effluxum a substantia; sed est fallacia consequentis, quia minus videtur quod accidens possit esse ratio cognoscendi res quam substantia; arguitur igitur affirmative ab eo quod magis videtur, ad id quod minus.

Universale non est ratio distincte cognoscendi singulare.

* Infra d. 12. q. 5. 6. et 7.

SCHOLIUM II.

Sententia Henrici, Angelum nihil posse intelligere nisi per habitum sibi concreatum, quo intelligit primo universales quidditates, et secundo singularia, quia hæc secundum ipsum tantum addunt duplicem negationem naturæ, de quo in Oxon. 2. d. 3. q. 2. De hac sententia

ejusque explicatione et refutatione fuse agit Doct. ibidem 1. d. 3. q. 6. et 2. d. 3. q. 8. et in hoc opere ibidem q. 3. Rejicitur, quia secundum eam, non plus esset Angelus ex natura sua intellectivus sine illo habitu quam lapis. Solvuntur ejus rationes, de quibus locis citatis; vide Scot. Collat. 35.

9. Opinio Henrici. Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus per habitum concreatum per lineam rectam cognoscit singulare. Primus punctus est universalis relucentis in habitu. Secundus est singularis, ut etiam relucet in habitu. Tertius est singularis in se; quia non potest latere in habitu.

Ratio prima. Ad hoc arguitur rationibus, primo sic: Unumquodque sicut se habet ad *esse*, sic ad cognitionem, quia quæ sunt principia essendi, sunt et cognoscendi; sed singulare nihil addit supra speciem in *esse*; igitur nec in cognitione; igitur cognoscere ipsum in specie est perfecte cognoscere.

Secunda. Item, si intellectus Angeli directe cognosceret singulare, igitur determinatior esset quam intellectus noster. Nam intellectus noster non determinatur ad singulare, sed sensus, qui est potentia determinatior, et tunc sequeretur quod intellectus Angeli esset ens limitatius quam intellectus noster.

Tertia. Præterea, hæc determinatio magis impediret cognitionem intellectualem, propter hoc enim est abstractio ab intellectu agente, et causatur universale, quia singularitas impedit intellectionem.

Quarta. Item, si careret speciebus, igitur posset in intellectu Angeli generari habitus; igitur esset in potentia essentiali.

10. Quinta. Item, per se objectum non cognoscitur, nisi per primum objectum intelligibile, sicut patet 2. de Anima: *Sensibile commune est sensibile per se non primo, et non cognoscitur nisi per sensibile proprium, ut figura per colorem.*

Opinio 2 rejicitur. Sed prius dictum est*, quod illa via non valet, quia ponere naturam perfectissimam creatam, et tamen quod nihil possit cognoscere sine habitu concreato, videtur ponere talem naturam non esse magis intellectualem de se quam sit lapis.

* Supra 2. q. 2. e 9. d. 2.

Rationes opin. 2 tolluntur. Præterea, hæ rationes adductæ magis concludunt oppositum, quia prima capit quod non plus entitatis est in singulari quam in specie, nec per consequens cognoscibilitatis. Oppositum declarabitur suo loco. Nam concludit sua ratio, quod tunc esset magis limitatus intellectus Angeli quam noster, quia supponit quod imperfectionis est cognoscere singulare, ut singulare, quod est manifeste falsum.

SCHOLIUM III.

Resolvit Angelum acquirere a rebus primo cognitionem singularium, quæ per species universalium haberi nequit. Secundo, cognitionem existentiæ. Tertio, cognitionem intuitivam existentium. Quarto, posset accipere a rebus cognitionem universalium, nisi a Deo concreatas accepisset quidditatum species. Ista explicat et probat hîc et loco citato a num. 11.

Dico igitur ad quæstionem, quod Angelus potest proficere accipiendo cognitionem a rebus tripliciter. Et necessarium videtur quod triplicem cognitionem accipiat ut communiter, nisi Deus velit specialiter talem cognitionem causare immediate, et quartam cognitionem possit habere naturaliter, si non prius eam habe- 11. Auctor sententi.

niversale perfecte on conti-et parti-culare. Angelus accipit a ebus co-nitionem singula-rium.

rei. Prima cognitio est hujus singularis ut hoc, est quia universale non continet perfecte singulare; igitur non cognoscitur per propriam rationem *hujus, ut hoc*, cognoscendo perfecte universale. Nec etiam cognoscit singulare per propriam speciem sibi concreatam, vel communicatam, quia intellectui Angeli non sunt communicatæ species propriæ omnium singularium possibilium sibi cognoscere, quia infinita possunt esse singularia; si igitur propriæ species omnium singularium esset concreatæ intellectui Angeli, infinitæ essent actu simul in eo.

. existen-tiæ.

Secunda cognitio est, qua habet determinatam notitiam existentiæ inquantum existentia, quia ex ratione terminorum non potest esse nota complexio contingens, quia si ex notitia terminorum repræsentaretur determinate te sedere, nunquam posset oppositum esse notum ex notitia terminorum; pari ratione, si repræsentaretur altera pars determinate: si utraque determinate, igitur nihil repræsentaretur.

Species ermino-um non epræsen-nt exis-tentiam eorum.

12. Item, ideæ divinæ, quia naturaliter repræsentant quod repræsentant, ideo non repræsentant existentias rerum, quia tunc vel repræsentarent contradictoria, vel unam tantum partem, et sic non cognosceretur alia, quia notitia contingentis dependet ex determinatione voluntatis determinantis ponere, vel non ponere in actu; igitur non potest existentia rei inquantum existentia, determinate cognosci per ideas, quæ necessario repræsentant.

Cognitio ntuitiva iffert a gnitione singula-rium, et existentiæ. Cognitio intuitiva quomodo fit.

Tertia cognitio, quam acquirunt Angeli a rebus, est cognitio intuitiva, nec est illa eadem cum secunda, nec cum prima. Cognitio enim singularis, ut singulare, potest esse abstractiva, ita etiam potest cognitio existentiæ, ut existentia, quia si unus Angelus revelet alteri existentiam rei pro tali tempore, quam videt intuitive Angelus, cui revelatur, cognoscit existentiam determinatam, ut existentia est, tamen non habet cognitionem intuitivam, quia hæc non est nisi per objectum concurrens immediate. Nunc autem nulla istarum trium cognitionum potest aliunde haberi naturaliter, quam accipiendo cognitionem a rebus.

Item, impossibile est Angelum posse habere cognitionem intuitivam rei per aliquam rationem, quæ eodem modo repræsentat re existente, vel non existente; sed universale, sive species, sive habitus, vel quidquid tale ponitur in intellectu Angeli, eodem modo se habet, sive res existat, sive non; ergo nullum horum potest esse ratio cognoscendi rem intuitive, ut in se est existens; ergo, etc. unde oportet ut ipsum objectum ut in se existens, concurrat cum intellectu ad actum cognoscendi.

Quarta cognitio etiam possibilis esset Angelo, scilicet quod accipiat species universales a rebus, si non essent sibi concreatæ, quia ex quo habet intellectum agentem et possibilem, posset abstrahere speciem a rebus, sicut nos possumus; nunc autem non est removenda perfectio a perfectioribus, quin ex naturalibus possunt perfectionem habere sibi debitam, cum hoc inveniatur in inferioribus, ut in nobis.

Ad primum principale, si debeat 13.
sustineri quod omnis Intelligentia Ad argum.

primum in initio quæstionis.

est plena formis, potest intelligi de speciebus universalibus, sed denudatur a speciebus aliis, quas accipit a rebus in triplici cognitione supradicta.

Ad secundum.

Ad aliud dico, quod nullum corpus agit in spiritum ut agens totale, quia ipsum non est præstantius passo; sed corpus agit in spiritum simul cum intellectu agente ipsius spiritus, sicut agens partiale.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur quod *Angeli non congregant divinam cognitionem ex sensibus*, auctoritas solvit se ipsam. Nulla enim istarum trium cognitionum est divina cognitio, nisi incomplete in effectu suo.

Ad quartum. Agens in extremum prius agit in medium exponitur.

Ad aliud, cum arguitur de medio in essendo, solum tenet ille modus arguendi ex hoc quod omnis gradus possibilis in entibus reperitur; et super hoc fundat se Richardus in tali modo arguendi. Nunc autem esto quod teneat in proposito, non plus sequitur, nisi quod sicut anima cognoscit per speciem receptam, et aliam a se, et Deus neutro modo; igitur sic Angelus medio modo cognoscit, quod per speciem aliam a se, non acceptam a rebus, sed concreatam. Verum est, quantum ad aliquam cognitionem a nobis differt, quia cognitionem universalium non accipit a rebus, et quantum ad aliquam convenit cum anima nostra, quia triplicem cognitionem habet per speciem aliam a se receptam a rebus sensibilibus, sicut anima nostra.

Ad rationem primam opinionis Henrici.

Ad primam rationem pro ultima opinione, concedo quod sicut singulare se habet ad *esse*, sic ad *cognosci*, et dico quod singulare quantum ad *esse* addit rem ultra speciem, et sic etiam quantum ad *cognosci*.

Ad secundam et tertiam

Ad aliud, concedo quod Angelus cognoscit directe singulare, nec propter hoc sequitur quod limitatius intelligit quam nos, sed illimitatius. Et cum dicit, sensus non potest cognoscere universale, quia limitatur ad singulare, dico quod sic determinari ad unum, quod non possit in alterum, est limitari; sed posse in utrumque magis dicit illimitationem. Nec etiam concederem quod sensus per se sentit singulare, sed illud, quod est singulare, quia singulare est abstrahibile, neque impedit intellectionem talis determinatio ad unum, quæ non aufert potentiam ad alteram.

Sensus non sentit singulare sed id quod tale est

Ad quartum.

Et cum dicit postea, quod si possit recipere species de novo, posset in eo generari habitus, dictum est aliquando*, quod si intellectus Angeli est summe habituatus, quantumcumque causentur actus in eo, numquam generabitur habitus, sicut nec in lapide, quo faciliter feratur sursum quantumcumque feratur sursum; sed si non est summe habituatus, potest acquirere habitum, nec repugnat suæ perfectioni quod in eo possit talis habitus generari.

* Supra q. 3. quæst.

Ad quintum.

Et cum dicitur ultimo, quod per se objectum non cognoscitur nisi per primum et proprium objectum, dico quod æquivocatur *proprium objectum*, nam proprium et primum, ut distinguitur contra *sensibile commune*, est quando non potest cognosci per se, nisi per proprium objectum, ut patet de colore et figura; sed non sic comparatur singulare ad universale. Non enim cognoscitur singulare solum per

ingulare on cognoscitur solum per iversale, ec e contra.

universale, nec e contra, quia singulare ut sub propria ratione, est proprie et primo intelligibile, et in tali objecto, primo et principaliter beatificatur creatura rationalis, puta in essentia divina, ut hæc singularis essentia, non sub ratione universalis, ideo utrumque potest proprie cognosci, et non per alterum illorum, ideo non est simile.

FINIS TOMI VIGESIMI SECUNDI.

INDEX

REPORTATORUM PARISIENSIUM.

Censura R. P. F. Lucæ Waddingi. 1

PROLOGUS

QUÆSTIO I. Utrum Deus sub propria ratione Deitatis possit esse subjectum alicujus scientiæ 6

Articulus primus. Quid requiritur ad rationem scientiæ. 7
Articulus secundus. Quid requiritur ad rationem primi subjecti alicujus scientiæ. 9
Articulus tertius. An Deus possit concipi sub rationibus particularibus distinctis a ratione essentiæ. 16
Articulus quartus. Qualiter Deus est objectum Theologiæ, et an inter rationes quibus Deus potest concipi sit aliquis ordo 27

QUÆSTIO II. Utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis possint sciri ab intellectu viatoris. 33

QUÆSTIO III. Utrum viator ex puris naturalibus possit scire omnes veritates scibiles de Deo. 45

Articulus primus. Utrum Deus sit objectum primum in Metaphysica 46
Articulus secundus. Utrum habens primum et supernum habitum scientiæ naturaliter acquisitæ, possit scire ex puris naturalibus omnia cognoscibilia in Deo. 47
Articulus tertius. Utrum viator habere possit aliquam notitiam de Deo perfectiorem omni notitia naturali. 49
Quæstiuncula prima. Utrum illa scientia, quæ est de Deo sub ratione divinitatis sit cognitiva omnium 50
Quæstiuncula secunda. An Theologia sit scientia una et maxime una. 51
Quæstiuncula tertia. Utrum Theologia sit distincta a reliquis scientiis Philosophiæ, et prior omnibus. 52
Quæstiuncula quarta. Utrum Theologia sit subalternata alicui scientiæ, aut illa alteram sibi subalternet . . . . ibid.
Quæstiuncula quinta. Utrum Theologia sit de omnibus 53

LIBER PRIMUS.

DISTINCTIO PRIMA.

QUÆSTIO I. Utrum per se objectum fruitionis sit ultimus finis 54
II. An apprehenso fine ultimo necesse sit ipso frui 56
III. Utrum fruitio in voluntate sit idem dilectioni vel delectationi. . . 58
IV. Utrum Deus, viator, peccator possint frui 61

DISTINCTIO SECUNDA.

QUÆSTIO I. Utrum sit aliquod ens simpliciter primum. 63
II. Utrum primitas simpliciter possit convenire rebus alterius rationis. ibid.
III. Utrum ens simpliciter primum respectu omnium posteriorum sit actu infinitum intensive 69
IV. Utrum primum ens simpliciter sit tantum unum numero 74
V. Utrum essentiæ divinæ repugnet quæcumque productio realis intrinseca 76
VI. Utrum in natura divina possint esse plures productiones intrinsecæ. 80
VII. Utrum in Deo possint esse plures productiones intrinsecæ ejusdem rationis 86
VIII. Utrum sint tantum tres personæ in natura divina 88

DISTINCTIO TERTIA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis a viatore. 92
II. Utrum Deum esse sit per se notum 97
III. Utrum vestigium Trinitatis divinæ sit in qualibet creatura. . . . 99
IV. Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intellectualem realiter distinctam ab actu intelligendi. . . 100
V. Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intellectualis cessante actu intelligendi. 104
VI. Utrum in intellectu nostro sit aliqua notitia actualis genita. . . . 112
VII. Utrum in mente nostra sit imago Trinitatis. 118

DISTINCTIO QUARTA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus genuit alium Deum 121
II. Utrum Deus sit Pater, Filius et Spiritus sanctus. 125

DISTINCTIO QUINTA.

QUÆSTIO I. Utrum essentia generet aut generetur 127
II. Utrum Filius Dei sit genitus de substantia Patris. 131
III. Utrum relatio in divinis sit actus essentiæ 137

DISTINCTIO SEXTA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus Pater genuit Filium voluntate. 140
II. Utrum Deus Pater volens genuit Filium. . . . . ibid.
III. Utrum Deus Pater genuit Filium necessitate 143

DISTINCTIO SEPTIMA.

QUÆSTIO I. Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel respectivum 145
II. Utrum Filius possit generare. 147
III. Utrum generatio divina sit univoca vel æquivoca. 151

DISTINCTIO OCTAVA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus verissime est 153
II. Utrum Deus sit immutabilis. . . . . ibid.
III. Utrum quodlibet aliud a Deo sit mutabile 154
IV. Utrum vera simplicitas Dei consistat in hoc quod ipse est, quidquid habet 164
V. Utrum simplicitati divinæ repugnet quod aliquid dictum de Deo formaliter sit in genere 165

DISTINCTIO NONA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum generatio Filii Dei sit æterna 173

DISTINCTIO DECIMA.

QUÆSTIO I. Utrum voluntas divina possit esse per se principium communicandi essentiam divinam. 175
II. Utrum voluntas possit esse principium necessario producendi aliquid 179
III. Utrum in voluntate respectu ejusdem productionis compatiuntur se necessitas et libertas 182
IV. Utrum voluntas sit principium producendi Spiritum sanctum. . . 184

DISTINCTIO UNDECIMA.

QUÆSTIO I. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio. 186
II. Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio distingueretur realiter ab illo 187

DISTINCTIO DUODECIMA.

QUÆSTIO I. Utrum Pater et Filius spirent Spiritum sanctum inquantum unus sunt 191
II. Utrum Pater et Filius sint duo spiratores. . . . . ibid.
III. Utrum Pater et Filius omnino uniformiter spirent Spiritum sanctum 193

DISTINCTIO DECIMA TERTIA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum processio Spiritus sancti sit generatio 195

DISTINCTIO DECIMA QUARTA ET QUINTA.

QUÆSTIO I. Utrum omnes personæ divinæ mittant Filium et Spiritum sanctum. 200
II. Utrum quælibet persona divina mittatur . . . . ibid.

DISTINCTIO DECIMA SEXTA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum Spiritui sancto conveniat missio visibilis 202

DISTINCTIO DECIMA SEPTIMA.

QUÆSTIO I. Utrum in anima viatoris sit necesse ponere charitatem creatam formaliter inhærentem 204
II. Utrum habens charitatem creatam per ipsam sit acceptus Deo, tanquam dignus vita æterna. 208
III. Utrum in augmentatione charitatis tota charitas præexistens corrumpatur et nova inducatur. 212
IV. Utrum in augmentatione charitatis illud positivum præexistens et manens sit tota essentia charitatis intensæ 215
V. Utrum charitas augeatur per extractionem partis ipsius de potentia ad actum. 217
VI. Utrum charitas augeatur per additionem gradus in essentia charitatis ad gradum præexistentem. 220
VII. Utrum charitas possit diminui. 222

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum donum dicat proprietatem personalem Spiritus sancti 227

DISTINCTIO DECIMA NONA.

QUÆSTIO I. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem . . 234

II. Utrum æqualitas divinarum personarum præcise attendatur secundum magnitudinem, potentiam et æternitatem. . . . . . . ibid.
III. Utrum in divinis personis relatio æqualitatis distinguitur a relatione similitudinis et identitatis 235
IV. Utrum personæ divinæ sint in se invicem per circumincessionem. . 240
V. Utrum in Deo sit aliqua ratio totalitatis aut majoritatis 245

DISTINCTIO VIGESIMA.

QUÆSTIO I. Utrum personæ divinæ sint æquales in potentia 250
II. Utrum potentia generandi Filium per se pertineat ad omnipotentiam. . . . . ibid

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum hæc sit vera : Solus Pater est Deus. 255

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum Deus sit nominabilis a viatore aliquo nomine significante suam essentiam in se 261

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum persona, ut est commune tribus personis dicat intentionem secundam 268

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum in divinis est aliqua pluralitas numeralis 271

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

QUÆSTIO I. Utrum persona dicatur secundum substantiam vel secundum relationem. 282
II. Utrum aliquis conceptus positivus primæ intentionis possit esse communis sola communitate rationis divinis personis. 286

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

QUÆSTIO I. Utrum persona divina constituitur essentialiter in *esse* personali per relationem originis 293
II. Utrum rationi formalis relationis repugnet formaliter constituere suppositum substantiæ 297
III. Utrum circumscriptis relationibus possint intelligi in natura divina personæ distinctæ 305
IV. Utrum persona producens constituatur formaliter in esse personali per relationem ad personam productam. 309
V. Utrum in divinis sit aliqua persona absoluta 317

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

QUÆSTIO I. Utrum eadem proprietas, sive relatio, sit paternitas et generatio activa 321
II. Utrum verbum intellectus creati sit notitia actualis. 332
III. Utrum quælibet intellectio actualis in intellectu creato sit verbum. 335
IV. Utrum verbum in divinis dicat formaliter proprietatem secundæ personæ 337
V. Utrum intellectus sequens judicium rationis naturalis necessario poneret in Deo verbum essentiale. . . . . ibid.
VI. Utrum verbum divinum dicat respectum ad creaturas . . . . . ibid.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

QUÆSTIO I. Utrum ingenitum sit proprietas ipsius Patris 343
II. Utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva primæ personæ. . 345
III. Utrum essentia ex se determinet sibi generationem activam . . . 355
IV. Utrum tantum sint quinque notiones 361

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum eadem sit ratio principii in divinis personaliter, notionaliter et essentialiter 365

DISTINCTIO TRIGESIMA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum relatio nova creaturæ ad Deum, necessario coexigat relationem novam Dei ad creaturam 370

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

QUÆSTIO I. Utrum identitas, æqualitas et similitudo in divinis dicantur secundum substantiam vel secundum relationem. 373
II. Utrum identitas, similitudo et æqualitas in divinis sint relationes reales . . . . ibid.
III. Utrum sit alia qualitas in Patre et Filio 374

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

QUÆSTIO I. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto 388
II. Utrum Pater sit sapiens sapientia genita 389

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

QUÆSTIO I. Utrum proprietas in divinis sit essentia. 392
II. Utrum simplicitati personæ divinæ repugnet qualiscumque distinctio realis constituentium ipsam 399
III. Utrum proprietas sit ipsa persona 406

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

QUÆSTIO I. Utrum persona sit idem cum essentia. 411
II. Utrum omnes tres personæ sint unius essentiæ 412
III. Utrum essentialia in divinis approprientur personis 413

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

QUÆSTIO I. Utrum in Deo sit ex natura rei intellectus, et intelligere formaliter. 415
ARTICULUS PRIMUS. Utrum intellectus et intelligere sint in Deo. 416
ARTICULUS SECUNDUS. An intellectus et intelligere sint in Deo et natura rei distincta 419
ARTICULUS TERTIUS. An Deus formaliter intellectu intelligat 422
ARTICULUS QUARTUS. Utrum intellectus sive esse intellectivum sit de ratione quidditativa Dei 423
QUÆSTIO II. Utrum primum objectum intellectus divini sit essentia divina sub propria ratione essentiæ. 426

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA.

QUÆSTIO I. Utrum aliquid a Deo sit in intellectu divino, ut objectum sui intellectus 431
II. Utrum ad hoc quod intellectus divinus cognoscat alia a se intellectione simplici, requirantur in eo relationes distinctæ ad intelligibilia distincta . . , ... ibid.
III. Utrum Deus quorumcumque aliorum a se distinctorum habent distinctas ideas 446
IV. Utrum Deus aliorum a se habeat infinitas ideas 447

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

QUESTIO I. Utrum Deus sit ubique. 462
II. Utrum illi modi, quibus dicitur Deus inesse rebus, scilicet per præsentiam, essentiam, potentiam et gratiam, sint bene assignati . . . . ibid.

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus habeat determinatam præscientiam de eventu futurorum contingentium 468
II. Utrum scientia Dei de futuris contingentibus sit infallibilis. . . . ibid.

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus immutabiliter præsciat eventus futurorum contingentium 471
II. Utrum Deus necessario præsciat eventum rei futuræ . . . . . ibid.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum possibile sit prædestinatum damnari 473

DISTINCTIO QUADRAGESIMA PRIMA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum ex parte nostra sit aliqua causa prædestinationis vel reprobationis 479

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SECUNDA.

QUÆSTIO I. Utrum Dei omnipotentia possit probari naturali ratione. 483
II. Utrum Deus immediate possit producere quodcumque possibile . . ibid.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA TERTIA.

QUÆSTIO I. Utrum prima ratio impossibilitatis sit ex parte Dei, vel ex parte rei fiendæ 488
II. Utrum Deus possit aliud facere quam fecit 493

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUARTA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus posset producere res aliter quam secundum ordinem ab ipso dispositum. 495
II. Utrum Deus possit meliora facere quam fecit 496

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUINTA.

QUÆSTIO I. Utrum in Deo sit voluntas formaliter ex natura rei. 499
II. Utrum voluntas in Deo sit essentia divina 500

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEXTA.

QUESTIO UNICA. Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur. 508

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEPTIMA.

QUÆSTIO I. Utrum Deus velit mala fieri. 509
II. Utrum Deus permittat mala fieri . . . . ibid.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA OCTAVA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum voluntas creata conformis voluntati increatæ sit semper recta 512



LIBER SECUNDUS.

DISTINCTIO PRIMA.

QUÆSTIO I. Utrum primus actus causandi præcise sit a tribus personis . : . 513
II. Utrum causabile antequam causetur in actu, habeat verum esse reale a causa sua 522
III. Utrum Deus possit aliquid creare. 530
IV. Utrum Deus produxit mundum sine principio durationis 538
V. Utrum creatio sit idem naturæ creatæ 548
VI. Utrum relatio creaturæ ad Deum in ratione causæ sit eadem creatura 549
VII. Utrum relatio creaturæ ad creaturam sit eadem fundamento. . . 558

DISTINCTIO SECUNDA.

QUÆSTIO I. Utrum existentia actualis rei permanentis, mensuretur alia mensura quam ævo. 568
II. Utrum Angelus sit in loco 574

DISTINCTIO TERTIA.

QUÆSTIO I. De Angelorum determinatione in specie. 579
II. Utrum Angelus cognoscat quidditates creatas per distinctas rationes. 583
III. Utrum Angelus possit cognoscere se per essentiam. 588
IV. Utrum Angelus posset habere naturaliter distinctam intellectionem essentiæ divinæ. 597

DISTINCTIO QUARTA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum Angeli in primo instanti fuerunt beati vel miseri. . . 601

DISTINCTIO QUINTA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum Angeli meruerint beatitudinem 611

DISTINCTIO SEXTA.

QUÆSTIO I. Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei. 614
II. Utrum primum peccatum Angeli sit superbia. 617

DISTINCTIO SEPTIMA.

QUÆSTIO I. Utrum mali Angeli possunt pœnitere. 625
II. Utrum Angelus damnatus necessario permaneat in peccato . . . ibid.
III. Utrum malus Angelus posset bene velle. . . . . ibid.

DISTINCTIO OCTAVA.

QUÆSTIO UNICA. Utrum Angelus possit assumere corpus 641

DISTINCTIO NONA.

QUÆSTIO I. Utrum Angelus superior possit illuminare inferiorem 645

II. Utrum Angelus possit loqui Angelo. 645
III. Utrum Angelus possit loqui Angelo distanti 655

DISTINCTIO DECIMA.

QUÆSTIO I. Utrum Angelus possit moveri localiter motu continuo. 658
II. Utrum omnes Angeli mittantur 662

DISTINCTIO UNDECIMA.

QUÆSTIO I. Utrum Angelus custos aliquid causet in custodito 664
II. Utrum Angeli possint proficere in cognitione naturali accipiendo cognitionem a rebus 669



Sancti Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, Bussière, Fratrum.